This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600070186S

Der

Prozeß der Weltgeſchichte als Grundlage der Metaphyſik

oder

Wiſſen des Wiſſens iſt Wiſſen der Geſchichte.

Von

Dr. Hermann Schildener.

Greifswald 1854.
C. A. Koch'ſche Verlags-Buchhandlung
Th. Kunike.

265. cc. 105.

Inhalt.

Einleitendes Vorwort. S. V—XXII.

I. Abſchnitt.

Das Ich — als Erkenntniß-Prinzip. S. 1—54.

1. Schellings Transſcendentaler Idealismus. S. 10.
2. Hegel. S. 14.
   a. Bewußtſein und Selbſtbewußtſein.
   b. Sein und Werden.
   c. Der Begriff und ſeine Momente.
   d. Reſumé.
3. Beſtimmungen des Ich. S. 28.
   a. Ich iſt Unmittelbares Werden.
   b. Ich iſt Individuelles Ich. S. 33.
   c. Das Ich als Act der individuellen Freiheit. S. 37.
   d. Das Individuelle Ich iſt ſich ſteigernde Thätigkeit. S. 39.
   e. Das Individuelle Ich als Factor der Geſchichte; Philoſophie iſt Wiſſenſchaft der Geſchichte.

II. Abſchnitt.

Das Object. S. 54—63.

Charakteriſtik der Metaphyſik; Herbart und Hegel.

III. Abſchnitt.

Die Wahrheit. S. 63—136.

1. Die beiden Seiten der Wahrheit.
   a. Die eine Seite als „Abſolute Wahrheit"; deren Wirkungsweiſe und Form. Feuerbach und einige Gegner. Reiff. Abſolutes Sein. S. 69—86.
   b. Die andere Seite der Wahrheit; Widerſpruch beider Seiten. S. 86.

2. Deduction der „Gegenwärtigen Wahrheit"; deren Begriffs-Bestimmung. — Erläuterungen zum Begriff der Gegenwärtigen Wahrheit. S. 96– 136.

IV. Abſchnitt.

Die individuelle Freiheit. S. 136.

Die individuelle Freiheit und das Sein. — Formales Verhältniß der Objecte des Wiſſens zur individuellen Freiheit oder zur geſchichtlichen Bewegung. S. 142. — Der Gehalt der Objecte in Beziehung zur individuellen Freiheit oder zur geſchichtlichen Bewegung. S. 146. — Negation und Conſervation der Objecte. S. 151. — Deduction der Wiſſenſchaft aus dem Prinzip des Lebens. S. 161. — Verſchiedene Standpunkte der Geſchichts-Betrachtung. S. 168. — Art und Weiſe des geſchichtlichen Laufes. S. 173. — Das „Geſchichtliche Individuum". S. 178. — Das Geſchichtliche Individuum im Verhältniß der Wiſſenſchaft S. 183. — Das Geſchichtliche Individuum im Verhältniß der Religion. Sein Gottes-Begriff. S. 190.

V. Abſchnitt.

Die Weltgeſchichte. S. 213.

Zu verbeſſern:

S. 193. Z. 21. v. o. lies relativ entwickelt für negativ entwickelt.

Einleitendes Vorwort.

Zu Lesern wünsche ich mir namentlich zwei Klassen denkender Männer, welche es gegenwärtig giebt, wenngleich ich sie nicht finden sollte. Die eine Klasse machen Philosophen von Fach; und zwar habe ich die große Zahl derer im Sinne, welche die idealistische Lehre von der Bewegung und Entwickelung des Wissens, und darin von dem innersten Zusammenhang der Geschichte, freier aufathmend erfaßt haben; sodann aber das Resultat des absoluten Idealismus, eine fixirte Methode des Wissens, mit dem weitern Horizont der sich einmal eröffnet, mit der immer verjüngenden Macht der Geschichte und mit dem Gedanken künftiger Geschichte nicht zu einigen vermögen. Ist das Wissen nothwendig Bewegung und Entwickelung, ist es ferner die Seele der geschichtlichen Bewegung — schneidet dann nicht das absolute Wissen Geschichte und Wissen zugleich ab?

Es ist aber Recht wie Pflicht des lebendigen Menschen, den Schauplatz seiner Wirksamkeit sich nicht beengen zu lassen. Allein wo nun, an welcher der beiden Stellen die Schranken durchbrechen? die Geschichte oder das Wissen wieder in Fluß bringen? handelnd oder erkennend die Bewegung fortführen?

Man nahm zunächst die Geschichte in die Hand, ward praktisch, legte auf das Umsetzen der Ideen in die Wirklichkeit alles Gewicht; in der Meinung, der theoretische Prozeß habe-

wenigſtens in Deutſchland, den praktiſchen unmäßig überflügelt. Dennoch war, wie geſagt, dieſe Praxis theilweiſe ergänzende Oppoſition gegen den Mangel der Theorie. Die Zukunft ſchien verſinken zu wollen, man erhaſchte ſie nach gerade, hielt ſie aber an dem einen Zipfel der da Handeln heißt. — Auf dieſem Wege mußte es geſchehen — da ſich freilich ohne irgend ein theoretiſches Schema nicht handeln läßt — daß man zwar reich genug an mehr oder weniger beſtimmten Zukunfts-Bildern ward; allein keineswegs in das Prinzip des gegenwärtigen Denkens den Gedanken geſchichtlicher Zukunft aufnahm und von hier durchwirken ließ. So daß, wie weiland jenes: „Ich denke" — zur kritiſchen Begleitung alles Denkens erhoben worden; nunmehr dieſes: Ich denke eine geſchichtliche Zukunft — eine durchgehende, ja miterzeugende Kritik auf das geſammte Erkennen geübt hätte. — Dies Bezeichnete aber wäre ein Feſthalten der entfallenden Zukunft auf rein theoretiſchem Felde, ein Geſchichte-Machen durch Geſchichte-Denken, durch Ausdenken des geſchichtlichen Begriffs.

Dies habe ich zu meiner Aufgabe gemacht. Ich habe einen Kriticismus geben wollen auf Grund des vervollſtändigten Begriffs der Geſchichte, oder vermittelſt des Gedankens künftiger Geſchichte. Ich habe aus der Lehre von der Entwickelung des Wiſſens vollen metaphyſiſchen Ernſt machen wollen, und darum die bedingende wie befreiende Wirkung dieſer Lehre auf das ſich denkende Denken darſtellen müſſen.

Was aber wird es bedeuten: die Entwickelung des Wiſſens in die Zukunft hineindenken? Es bedeutet: alles Wiſſen als in ein anderes Wiſſen auslaufend darſtellen, in ein ſolches, das dem eben thätigen Wiſſen nothwendig als das andere künftiger Geſchichte erſcheint.

Somit führe ich den Idealismus fort bis zu ſeiner Grenze, die er aus ſich ſelbſt ſich erzeugt — und hier, an dieſem Grenz-Punkte erfaſſe ich den kritiſchen Begriff der Geſchichte.

Wenn ſo, meiner Anſicht nach, der heutige Standpunkt philoſophiſcher Entwickelung nach dem Begriff der Geſchichte verlangt; ſo dürfte nicht minder die Geſchichte, unſre gegenwärtige und lebendige Geſchichte, ein gewiſſes metaphyſiſches Bedürfniß haben. Und hiebei gegenke ich der erwähnten anderen Klaſſe erwünſchter Leſer.

Es ſind Freunde, Beobachter der Geſchichte, auch politiſche Männer. Ihnen entgeht nicht, daß, je höher die Cultur ſteige, ein um ſo wirkſamerer Factor in der allgemeinen Bewegung der Geſchichte das Wiſſen und die Wiſſenſchaft werden müſſe. Ein Freund der Geſchichte, ein williger Schüler ihrer großartigen Lehre ſucht daher vor allem zu begreifen, welcher Art die Bewegung des Wiſſens und wie deren Verhältniß zur allgemeinen geſchichtlichen Bewegung beſchaffen ſei. Und zwar um ſo mehr, als dieſe Bewegung und Entwickelung des Wiſſens in Wahrheit dasjenige Lebens-Moment der Geſchichte iſt, welches einer Gegenwart über ihre Zukunft, wenn nicht über deren beſtimmte Geſtaltung ſo doch Geiſt und Sinn, am meiſten Aufſchluß zu geben vermag. Von dieſem Punkte aus darf den ganz allgemeinen Weg geſchichtlicher Entwickelung die Philoſophie vielleicht mit demſelben Muthe prophetiſch bezeichnen, mit welchem ſogenannte natürliche Erſcheinungen vorausgeſagt werden. Wenigſtens möchte ich wünſchen, daß das Natur-Moment im Wiſſen, welches die folgende Theorie aufzeigt, zum Gewinnen jener Sicherheit anrege.

Wiefern ich aber behaupte, daß vorzugsweiſe in der Entwickelung des Wiſſens die allgemeine Bewegung der Geſchichte und ihre künftige Richtung begriffen werden könne, ſo würden in der folgenden Darſtellung die Grundzüge einer allgemeinen Politik zu ſuchen ſein. Wenigſtens dann, wenn man unter Politik nicht allein die Lehre der Erhaltung und Mehrung von Sonder-Exiſtenzen, ſondern auch die Kunſt verſteht, den großen Willen der allumfaſſenden Weltgeſchichte zu begreifen, und ihn fördernd Verderben in Segen zu verwandeln. Dieſe Seite der Politik kann

Punkte des Bewußtſeins aus: ebendieſelbe Thätigkeit, welche das Setzen eines Zweckes zum Behuf des Handelns. Man hat das Geſtalten und Folgern von irgend einem unaufgelöſ'ten Reſiduum aus, nicht zu verwechſeln mit dem vorangehenden Prozeß reiner Auflöſnng, durch welchen das Ablagern jenes Reſiduum im Bewußtſein erſt möglich gemacht ward. Nur dieſe auflöſende iſt die rein theoretiſche, und hier, wenn irgend wo, liegt die Grenze beider Thätigkeiten, der praktiſchen und theoretiſchen.

So gefaßt aber müſſen ſie dem Blicke eintägiger Menſchen unverſöhnliche Feinde erſcheinen, da die praktiſche Thätigkeit durchaus auf dem Boden ſich entfalten muß, welchen zu verzehren die theoretiſche angewieſen iſt. So erklärt ſich freilich, warum die Theorie der Praxis meiſt ſo verhaßt war, und dies um ſo mehr je beſchränkter die Grundlagen, der Geſichtskreis der letzteren.

Hier gilt es nun, den Blick aufwärts zu ſchlagen zu der freiern Region der Weltgeſchichte, und zu erkennen, daß ſie zu ihrem erhabenen, Leben und Reichthum wirkenden Gange beider Factoren gleichmäßig bedürfe. Unſre theoretiſche Thätigkeit und wiſſende Bewegung iſt Praxis, Handeln der Geſchichte. In der Hand der Weltgeſchichte iſt das Auflöſen grade ſo ſehr Praxis wie das ſogenannte Fortführen und Entwickeln; denn jene entwickelt ſich nicht minder im Auflöſen, im rein theoretiſchen Thun.

Um aber dieſe verſöhnende Einheit der Geſchichte von ſich aus zu erfaſſen, muß das Wiſſen den Punkt an ſich nachweiſen, welcher gleichſam die Handhabe der Weltgeſchichte bildet; wo, mit anderen Worten, das Wiſſen als ein Glied nur, als ein Geſchehen in dem Ganzen des Geſchehens, ſich darſtellt. Dieſer Punkt ferner, oder die Seite, von der das Wiſſen Geſchehen iſt, muß ein ungewußtes und unbewußtes Moment des Wiſſens ſein. Letzteres zu entdecken und in dem bezeichneten Sinne auszubeuten, iſt die vorliegende Schrift beſtrebt. In meinem Begriff

der individuellen Freiheit erfaßt der Menſch ſeine erſcheinende theoretiſche, rein auflöſende Thätigkeit als Praxis der Weltgeſchichte.

Sollte nach dieſen leicht andeutenden Bemerkungen der Leſer geneigt ſein, noch von einem anderen Geſichtspunkt aus, und mehr unter Bezugnahme auf die einſchlagende Literatur, in die vorliegende Schrift ſich einführen zu laſſen, ſo biete ich zu dieſem Behuf nachſtehenden, bei beſtimmter Gelegenheit gehaltenen Vortrag dar. Ich gebe denſelben ganz ſo wie er gehalten worden, in jener harmloſen Allgemeinheit der Geſichtspunkte, welche derartigen Productionen eigen zu ſein pflegt, die mit Kürze eine gewiſſe Rundung und Abgeſchloſſenheit verbinden ſollen. Der verſtändige Leſer wird die eigenthümlichen und tieferen Momente leicht heraus- und in die ſpäteren Entwickelungen hinüberzunehmen wiſſen. Alſo:

Ueber ein Verhältniß von Philoſophie und Geſchichte.

Um auf eine engere und verwickeltere Beziehung der Geſchichte und Philoſophie hinzuführen, wird an das thatſächliche Verhältniß beider angeknüpft. Daſſelbe iſt ein gedoppeltes: es giebt eine Geſchichte der Philoſophie und eine Philoſophie der Geſchichte. — Eine Eigenthümlichkeit der Geſchichte der Philoſophie gegen andere Geſchichte möchte darin beſtehen, daß erſtere noch lebendiger als letztere den Gedanken weckt, die Entwickelung ihres Gegenſtandes ſei mit ſeiner gegenwärtigen Geſtaltung nicht abgeſchloſſen. Und zwar deshalb lebendiger weckt, weil auf dieſem Gebiete der Gegenſtand nur in Gedanken beſteht, und darum dieſe Natur des Denkens am klarſten vor Augen legt, vermöge deren wahrhaftes Begreifen eines gegebenen Gegenſtandes und Hervorbringen

eines neuen eine und dieſelbe Kraft iſt. Denn das Denken iſt niemals nur receptiv, und ein ruhendes Denken iſt ein Widerſpruch. — Ein anderer Grund jener Eigenthümlichkeit der Geſchichte der Philoſophie dürfte dieſer ſein. Ein einzelnes Syſtem iſt mehr oder minder einſeitig, nicht dies als Mangel aufgefaßt, ſondern ſeiner Natur nach. Denn eben dadurch erzeugt ſich ein Syſtem jenes Uebermaaß, jene fortreißende Wucht der Denkkraft, daß es alle Strahlen der Thätigkeit auf einen Punkt zu ſammeln — nicht nur vermag ſondern auch ſoll, weil Aufgabe der Philoſophie die, nur punktuell geſchehende, Vertiefung des Geiſtes iſt. Je mehr aber das einzelne Syſtem nothwendig einſeitig iſt, um ſo mehr fordert es ſeine Ergänzung durch andere; und je klarer dieſes Verhältniß der Syſteme aus der Vergangenheit hervortritt, um ſo dringender wird auch die Frage nach dem Ergänzungs-Bedürfniß des oder der letzten. — Noch mancher andere Geſichtspunkt möchte zu finden ſein, auf dem die Geſchichte der Philoſophie den Denker, ja den Schöpfer eines neuen Syſtems mahnt, den Fortſchritt der Philoſophie über die jedesmalige Gegenwart, über ſeine eigene Schöpfung hinauszudenken.

Nicht weniger wie durch die Geſchichte der Philoſophie wird uns jener Gedanke auch durch die Philoſophie der Geſchichte nahe gebracht. Denn wäre es möglich, daß ein Gedanken-Zuſammenhang durch die ganze reiche Vergangenheit hindurchführte, um bei der Gegenwart geradezu abzureißen? der keinerlei Meinung über die Zukunft, keinen Schluß auf dieſelbe, wenn auch allgemeinſter Art, hervorriefe? Genau genommen, dürfte von der Philoſophie der Geſchichte dann auch die Gegenwart nicht betrachtet und berührt werden; denn ſie iſt nur dies, Gegenwart, ſo fern zugleich eine Zukunft gedacht wird.

Jedoch ſollen in dieſer Frage, nach dem Verhalten der Philoſophie der Geſchichte zur Betrachtung der Zukunft, und zugleich nach der etwaigen Beſchaffenheit der Zukunft, zunächſt einige Gewährsmänner gehört werden, und zwar vornehmlich Schul- oder

Fach-Philoſophen — da gerade der Umſtand dem hier zu behandelnden Thema Gewicht verleiht, daß auch diejenigen großen Philoſophen der neuern Zeit, welche keine eigentliche Philoſophie der Geſchichte geſchrieben, dennoch eine geſchichts-philoſophiſche Anſicht theils in ihr Syſtem hineingearbeitet, theils ausdrücklich geäußert haben.

Um daher an Leſſing und Herder nur zu erinnern, die in ſo beſtimmter und erhebender Weiſe das Steigen der Cultur, eine Entwickelung im tiefſten und umfaſſendſten Sinne in Anſpruch nahmen; ſo ſehen wir bei Kant und Fichte, wie derſelbe Gedanke, wie das Bedürfniß, das Vertrauen, die Forderung einer reiferen, vollkommneren Zukunft, vermehrter Kenntniß, tieferer Einſicht, freieren Wollens die eigentliche Seele ihrer Syſteme bildet. — Ueber die Geſtaltung des öffentlichen Lebens, das auf ſolchen Grundlagen dereinſt ſich erheben werde, haben ſie ſodann in eigentlich geſchicht-philoſophiſchen Schriften gehandelt, wie Fichte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters", Kant in den Abhandlungen über die franzöſiſche Revolution, vom ewigen Frieden und mehreren anderen.

Schelling ferner ſpricht in ſeinem „Transcendentalen Idealismus" aus, daß von der dritten unter ſeinen drei großen geſchichtlichen Epochen, von der Periode der „Vorſehung" gegenwärtig noch nicht einmal der Anfang beſtimmt werden könne. — Herbart, in dem „Lehrbuch zur Pſychologie" in dem Kapitel: Pſychologiſche Betrachtungen über die Beſtimmung des Menſchen — will in den hiſtoriſchen Stoff „keine ſyſtematiſche Totalität hineingekünſtelt, als ob derſelbe eine Geſammt-Darſtellung des Menſchen-Geiſtes auszumachen beſtimmt wäre". Dies verlangt er einerſeits allerdings, um die empiriſche Erforſchung der Vergangenheit rein zu erhalten, zugleich aber auch in der Erwartung einer geſchichtlichen Zukunft, in welcher Hinſicht er „alle bisherige Geſchichte als einen Anfang" bezeichnet.

Wie nun aber Hegel? — Gelegentliche Aeußerungen werden berichtet, nach denen er ſogar eine weſentliche Entwickelung der Philoſophie über ſeine eigene Lehre hinaus ſtatuirt hätte, geſchweige des übrigen gegenwärtigen Cultus-Lebens. Befragen wir aber ſeine Werke, ſo tritt uns überall die gegenwärtige Geſtaltung des Lebens als die abſolute Erfüllung deſſen (wenigſtens dem Prinzip nach) entgegen, wonach die forttreibende Macht der bisherigen Geſchichte hervorbringend und verändernd getrachtet habe. — Wäre der Begriff des Seins, der am Schluß der Metaphyſik gewonnen wird, der Keim einer neuen metaphyſiſchen Entwickelung! — allein es iſt eben daſſelbe Sein des metaphyſiſchen Anfangs, nur beſtimmt, ſeine Entwickelung in die concreten Wiſſenſchaften zu tragen; und wenigſtens die Methode der Wiſſenſchaft erſcheint als fixirt. Wäre das Bewußtwerden des Geiſtes über ſeine Freiheit, die Macht aller bisherigen Geſchichte, ausdrücklich ſo beſtimmt, daß er durch alle, auch die letzten, Lebensentfaltungen, welche er hervorbringt, zugleich zu einer tieferen Einkehr in ſich ſelbſt erzogen und befähigt werde! Allein, während wir die Macht des Geiſtes zu bewundern durch den abſoluten Idealismus vor allem getrieben werden, kann dennoch die Frage entſtehen, ob der Geiſt in der Erzeugung ſeiner Formen und Geſtalten etwa ſeine Triebkraft eingebüßt habe.

Hiebei müßte auch wohl der Debatten der Berliner Philoſophiſchen Geſellſchaft gedacht werden (in den Noackſchen Jahrbüchern abgedruckt). Der Gegenſtand einer Unterredung iſt die „Entwickelung der Freiheit in der Zukunft", und man findet hier ſchätzbare Conſequenzen aus Hegel, jedoch ohne daß das Prinzip der Frage, nämlich nach der metaphyſiſchen Umgeſtaltung, nach dem Fortſchritt des Bewußtſeins ſelber, berührt würde. So wird aber jener Gedanke, von dem wir hier ausgegangen, und den die Geſchichte der Philoſophie erweckt, nicht einmal erreicht. Vielleicht, daß Hegel ſelbſt in ſeinem Stillſchweigen weiter geſehen — wie ich nachher ausführen werde. —

Endlich möchte ich noch zwei Schriften erwähnen, die in den letzten Jahren erſchienen ſind; die eine: „Zwölf Vorleſungen über Philophie der Geſchichte von Dr. Hermann in Leipzig" — die andere betitelt: „Die Hegelſche Geſchichts-Anſchauung von Anton Springer". Beide enthalten vornehmlich Polemik gegen die Hegelſche Philoſophie der Geſchichte, zum großen Theil gegen ſeine Auffaſſung des empiriſchen Stoffes, meiſtens der orientaliſchen Geſchichte. Allein auch unſern Punkt, die Zukunfts-Betrachtung, beſprechen ſie, und fordern aufs Entſchiedenſte, daß der Geſchichts-Philoſoph eine Strecke in die Zukunft hineinblicke. Hermann verlangt z. B., daß der einſtige Eintritt Chinas in die geſchichtliche Bewegung vórausgeſehen und deducirt werden ſolle. Ein eigentliches Prinzip für die Zukunfts-Betrachtung bieten die Schriften indeß nicht, wie geiſtvoll und bedeutend im Uebrigen die Springerſche auch ſei.

Hiemit hätten wir genug der fremden Zeugniſſe, und ich nehme nunmehr meine eigene urtheilende Entwickelung wieder auf. — Und zwar ſcheint mir zuvörderſt bei Herbart wie bei Hegel die Weisheit und Reife anerkennenswerth, vermöge deren ſie ſich enthalten, beſtimmt ausgeprägte Züge, ein Bild oder Kategorieen der Zukunft zu entwerfen. Dergleichen iſt Chimäre, oder Uebertragung aus Gegenwart oder Vergangenheit; und ob es gleich als Product des gegenwärtigen Denkens für dies letztere charakteriſtiſch genug ſein kann, hat es doch keinen Anſpruch, für Prophezeihung der realen Zukunft zu gelten. Jene beiden Denker ſcheinen eben Phantaſien von der Wiſſenſchaft fern halten zu wollen; ſie wollen nichts wiſſen wollen, worüber man nichts wiſſen kann. — Allein ob nicht in dieſem nichts wiſſen Wollen doch ein Wiſſen liegt? Denn, fragen wir uns, warum kann man über die Zukunft nichts wiſſen? Ich denke, weil ſie ſolche Daten und Ereigniſſe bergen kann, die außer der jetzt möglichen Berechnung liegen. Geſetzt indeß, es ereignete ſich nichts Außerordentliches, wenigſtens nichts von Seiten der Natur. Auch dann würden wir

nicht wagen wollen, die Zukunft zu beſtimmen, weil gerade im relativ ungeſtörten Verlauf des Cultur-Lebens die Entwickelung und Veränderungen am wenigſten zu ermeſſen ſind. — Wenn dies die Gründe wären, ſo enthält das nicht wiſſen Wollen offenbar ein Wiſſen, nämlich dies, daß die Zukunft zu weſentlich von der Gegenwart ſich unterſcheiden werde, um voraus beſtimmt werden zu können. Und zwar iſt dies Wiſſen offenbar ein Kriticismus; aber noch nicht genug: das nicht wiſſen Wollen iſt überhaupt erſt, und nur Wiſſen der Zukunft, und es giebt kein anderes. Dies ergiebt ſich auf folgende Weiſe.

Die beſtimmten Zeichnungen und Entwürfe einer Zukunft ſind nämlich, wie ſchon bemerkt, lediglich als charakteriſtiſche Producte desjenigen gegenwärtigen Denkens zu betrachten, dem ſie eben angehören; dieſes unbefangene, naive Denken der Zukunft überträgt aus der Gegenwart auf die Zukunft, und ſetzt ſo jene an die Stelle von dieſer. Es hat daher noch gar nicht den Begriff der Zukunft; der erſt durch die Reflexion gewonnen wird, daß die Zukunft ſich zu weſentlich von der Gegenwart unterſcheide, um von ihr aus näher beſtimmt werden zu können. Denn ſo fern jene naive Zukunft-Betrachtung im Gedanken wenigſtens die Zukunft voraus haben zu können glaubte, ſo verwiſchte ſie, wenigſtens in dieſer Sphäre, im Denken, die Grenze zwiſchen Gegenwart und Zukunft; wogegen der reflectirte Begriff, jenes nicht wiſſen Wollen, die ſichere, entſchiedene Grenzlinie um den geſammten Inhalt der Gegenwart, das Denken derſelben eingeſchloſſen, legt.

Wenn erſt hiedurch der Begriff der Zukunft ſicher herausgehoben wird, ſo nothwendig nicht weniger derjenige der Gegenwart, gegenüber der Zukunft, da beide einander bedingen und in Relation ſtehen. Wenn ſich aber von der Zukunft hiernach nichts Beſtimmteres ausſagen läßt — weil eben dies ihre Beſtimmung ausmacht, daß von ihr nichts Näheres ausgeſagt werden könne und ſolle — ſo doch von der Gegenwart; und zwar liegt in

der absoluten Begrenzung der Gegenwart durch eine Zukunft dies, daß dem gesammten Inhalt der Gegenwart so zu sagen eine Zukunft gesetzt und gegeben werde — oder, zufolge der erwähnten Relation, daß der gesammte Inhalt der Gegenwart das Prädikat „gegenwärtig" empfange, „gegenwärtig" d. h. beschränkt, nicht absolut, entwickelungsfähig. Diesen Gedanken nun, daß die Gegenwart mit ihrem gesammten Inhalt eben Gegenwart d. h. Durchgangspunkt sei, daß, was jetzt als Horizont erscheint, dereinst als Theil und Punkt sich darstellen werde — ihn halte ich für die ganze Wahrheit und den Kern, auf welchen jene naive Zukunfts-Betrachtung zurückzuführen, auf welche das reflectirte Schweigen über die Zukunft hinzuführen ist. Gegen das Was und Wie der Zukunft tauschen wir auf diese Weise um so sicherer das Daß derselben ein; dieses Daß aber ist ein Licht, zwar *nicht* nach vorwärts leuchtend, wohl aber nach rückwärts, wo in demselben die Gegenwart sich selbst erkennt in ihrer Doppel-Gestalt, Frucht der Vergangenheit, aber auch Same der Zukunft zu sein.

Eine derartige kritische Betrachtung der Zukunft und Gegenwart dürfte denn auch in die Philosophie der Geschichte aufzunehmen sein, welche allerdings besondern Grund vor Phantasten sich zu hüthen, andererseits aber die Aufgabe hat, das unbefangene Bewußtsein über den Lauf der Zeiten erschöpfend zu erläutern.

Tritt nun in solcher Weise der Gedanke der Zukunft oder der Entwickelung an den gesammten Inhalt der Gegenwart, so auch an ihr abstractes Denken, an die Phisophie; ja wir sahen, daß gerade dies letztere Bewußtsein die kritische Betrachtung von der naiven schied. — So aber begegnen wir von dieser Seite dem Eingangs besprochenen Gedanken. Dort ward erinnert, wie nahe denselben die Geschichte der Philosophie lege, hier entwickelt er sich aus der Philosophie der Geschichte. — Zwar ein und derselbe Gedanke, wird dennoch seine Wirkung

auf die Grundwiſſenſchaft beider Disciplinen, auf die Metaphyſik nämlich, eine verſchiedene ſein, je nachdem er von der einen oder andern Seite kommt. Und hiemit gelangen wir zu unſerer eigentlichen Aufgabe.

Gedenken wir alſo erſtlich bei der Geſchichte der Philoſophie eines wahrſcheinlichen Fortſchritts der Philoſophie in der Zukunft und künftiger Syſteme, ſo fällt, da der Zuſammenhang der Geſchichte der Philoſophie mit den übrigen philoſophiſchen Disciplinen loſer zu ſein pflegt, ſolche Betrachtung mehr außerhalb des Erkenntnißprinzips, auf welchem wir etwa ſtehen und uns bewegen. Jene Betrachtung ſpielt nebenher, und wenn ſie zu Zeiten beunruhigt, ſo ſchläft ſie auch wieder ein. — Anders dagegen iſt es mit der Philoſophie der Geſchichte, wenn dieſelbe als Disciplin einem entwickelten Syſtem angehört. So fällt ſie in das Syſtem, als Glied eines Ganzen; und es dürfte in ihr ſchwerlich eine Weltanſchauung Platz finden, welche dem Grundriß des Syſtems, ſeiner Metaphyſik, widerſpräche. Nun aber ſcheint allerdings jener Gedanke einer Entwickelung der geſammten Gegenwart, auch ihrer Philoſophie, aller Metaphyſik zu widerſprechen. Denn die letztere fixirt weſentlich ihren Gegenſtand, und iſt eben dadurch Grundwiſſenſchaft, daß ſie die an und für ſich ſeiende Natur des Denkens und Erkennens, der Prinzipien aller Wahrheit, erforſcht. So entzieht ſie ſich dem geſchichtlichen Verhältniſſe, ſtrebt ins Zeitloſe, und ſelbſt wo ſie, wie bei Kant, an Raum und Zeit ſich bindet, wird ſolches beſtimmte Verhältniß als an und für ſich und abſolut wahr betrachtet. — Jener Gedanke abſoluter Entwickelung aber, den uns die Geſchichte der Philoſophie und namentlich die Philoſophie der Geſchichte nahelegte — er negirt dieſe Stellung der Metaphyſik, weiſ't über ſie hinaus auf einen freieren Geſichtskreis, zu dem der geſunde Verſtand gern folgt. Die Zweig-Disciplin, die Philoſophie der Geſchichte, ſcheint auf dieſe Weiſe nicht mehr in der Metaphyſik wurzeln zu können, die ſie vielmehr über-

flügelt. So dürfte leicht ſtatt der Metaphyſik die Philoſophie der Geſchichte Grundwiſſenſchaft, umſpannende, zuſammenhaltende, werden; denn die den weiteſten, freieſten Horizont hat, verdiente es zu ſein. Das organiſche Verhältniß beider Disciplinen wie es bisher beſtanden, würde mindeſtens geſtört; und auf allen Fall erſcheint es der Würde einer Metaphyſik unangemeſſen, richtige, wahrhafte Geſichtspunkte über ſich (wie eben der Gedanke ihrer künftigen Entwickelung und Umgeſtaltung ein ſolcher Geſichtspunkt iſt) außerhalb ihrer, nämlich in der Philoſophie der Geſchichte, dulden zu müſſen, welche nicht ſie ſelbſt verträte, nicht einmal zu erreichen vermöchte.

Es entſteht auf dieſe Weiſe offenbar ein Conflict beider Disciplinen (an dem mancher andere Conflict widerſcheinen möchte); und die Philoſophie der Geſchichte ſcheint in der Emancipation von der Metaphyſik begriffen.

Ein einfacher Ausweg aus dieſem Conflict könnte dieſer ſcheinen, daß die Metaphyſik ſelbſt jenes Bewußtſein ihres geſchichtlichen Verhältniſſes ſich einverleibte; ihren Gegenſtand, die Wahrheit, als zeitlich bedingt, als die Wahrheit ihrer Zeit, der jedesmaligen Gegenwart, beſtimmte und behandelte. So ſetzte ſie, wenigſtens indirect, auch die künftige Entwickelung ihrer ſelbſt, oder ihres Gegenſtandes.

Und hiebei möchte, wenigſtens ganz flüchtig, noch an manche andere charakteriſtiſche Seiten des heutigen Bewußtſeins zu erinnern ſein, durch welche eine ſo gewichtige Forderung der Philoſophie der Geſchichte geſtützt würde.

Wie nämlich die fortſchreitende Bildung überhaupt darin beſteht, daß immer reichere Unterſchiede und Verhältniſſe der Dinge erkannt werden, ſo ſcheint die heutige Zeit vor allem auf Erforſchung der geſchichtlichen Verhältniſſe angewieſen zu ſein. Keinen Gegenſtand glauben wir völlig zu erfaſſen ohne ſeine Ge-

ſchichte, und wie wohl ehedem das plötzlich Große warm empfangen und eifrig geſucht worden, ſo folgen wir heute der Geneſis der Dinge, dem ſtufenweiſen Wachſen und Verſchwinden. So kennen wir kaum noch Helden im alten Sinne, und einſam wandelnde Größen, ſondern geſchichtliche Figuren, wie es genannt wird; Geſchöpfe der Zeiten, und nur dadurch wieder Schöpfer derſelben. Und nicht nur das weit Entlegene unterliegt ſolcher Auffaſſung, ſondern dem Meiſter in dieſer Behandlungsweiſe, Gervinus, iſt es gelungen, das was uns vor allem fertig und ewig erſcheint, unſere großen Dichter, in ihrer geſchichtlichen Entwickelung, ihre Werke unter den Einflüſſen und Bedingungen der Zeiten darzuſtellen. Hier iſt denn ſchon ganz nahe an die Gegenwart, und zwar an ihr edelſtes Selbſt, das Bewußtſein der Geſchichte, des geſchichtlichen Verhältniſſes herangebracht.

Jemehr nun ſolche genetiſche Betrachtungsweiſe ſich ausbreitet, das Nähere und Nächſte ergreift, um ſo leichter knüpft ſich der Gedanke an, daß das als geworden Begriffene nun auch ferner werden, und die Gegenwart eine originale Zukunft in der Weiſe hervorbringen müſſe, wie jene ſelbſt den vergangenen Zeiten entſprungen. Wie erſt mit dieſer Beſtimmung unſere Gegenwart ihren Voll-Begriff erlangt zu haben glaubt, wie ſie auf den verſchiedenſten Gebieten in die Betrachtung ſich eindrängt, könnte ohne Schwierigkeit gezeigt werden.

Es wäre denn abzuwarten, ob das angedeutete Bewußtſein der Zeit, ob die Forderung der Philoſophie der Geſchichte die Macht haben werden, in ihrem Zug und Strom die Metaphyſik mit dahin zu führen, — oder ob ſie an dieſem Fels zerſchellen werden. In dem Bisherigen aber ſollte lediglich die Verwickelung, das bloße Problem, dargeſtellt werden; und ich will ausdrücklich hinzufügen, daß mit dergleichen Reflexionen und Analogien, wie die eben angeſtellte, direct gegen die Metaphyſik gar nichts auszurichten iſt.

Denn Philoſophie überhaupt iſt *Kunſt*, und der Stoff in welchem *dieſe* Kunſt darſtellt und redet, iſt die reale Natur des Geiſtes, des Denkens ſelbſt. In dieſem Stoffe iſt die etwa von außen kommende Reflexion zu bilden und zu geſtalten, und wenn ſie gleich den Philoſophen leiten kann, ſo muß ſie, um *philoſophiſch* zu ſein, in jenen Stoff eingegangen, in ihm verkörpert erſcheinen; nicht anders wie dem plaſtiſchen Kunſtwerk nur diejenigen Gedanken angehören, welche *dieſen beſtimmten* Marmor beleben und in ihm ihr Daſein haben. Wenn daher auf *anderen* Gebieten Reflexionen, leitende Geſichtspunkte fur Prinzipien gelten können, ſo werden ſie in der Philoſophie vielmehr erſt zurückgeführt auf philoſophiſche Prinzipien d. h. auf beſtimmte Momente in der Natur und Beſchaffenheit des Denkens ſelbſt. Und wären es *neue* Prinzipien, ſo würden ſie *ſolche* Momente des Geiſtes, welche bis dahin noch nicht ins Bewußtſein getreten, eigentliche *Entdeckungen* im Denken, darſtellen.

Durch dieſe Eigenthümlichkeit bewahrt ſich die Philoſophie ihre Tiefe, uud ſchließt Gedanken einſtweilen aus, die nicht in dem philoſophiſchen Marmor und Erz dargeſtellt ſind. — So ausgeſchloſſen würde alſo auch *unſere* Reflexion verbleiben, die Forderung, daß die Metaphyſik ſelber ſich eine *Zukunft* ſetze, und aus ſich ſelbſt den *metaphyſiſchen Fortſchritt* deducire. Nämlich *ſo lange* ausgeſchloſſen, bis etwa *die* Entdeckung über das Denken gemacht wäre, daß es in aller Art ſeiner Thätigkeit und Bethätigung *über ſich ſelbſt hinausweiſe und hinausleite*. Oder, wenn aus dem eigenen Weſen des Selbſtbewußtſeins ſich ergäbe, daß alles Selbſtbewußtſein nur Stufe und Moment in einem ſich fortzeugenden Prozeß, und darum nothwendig *Verkürzung eines möglichen Gehaltes* ſei.

Ein derartiger Weg dürfte nicht verſchmäht werden, um die *metaphyſiſche* Grundlage für eine *fortſchreitende Weltgeſchichte* zu gewinnen.

Geſetzt nun, ein ſolcher Weg wird betreten und verfolgt, ſo könnte dem künftigen Geſchichtsſchreiber unſerer Periode eine bedeutſame Verflechtung ſich darſtellen. — Er ſähe die Philoſophie der Geſchichte aus der Geſchichte entſpringen, ſelbſtſtändig werden, und gleichzeitig mit dem Erwachen des politiſchen Lebens immer ſchneller wachſen und immer reichere Kräfte zu ſich ziehen. Sodann wird ſie ſelber von der Philoſophie angezogen, allmälig näher; bis ſie durch Hegel Glied eines philoſophiſchen Organismus wird. So den Wurzeln der Philoſophie zugeführt, vermag ſie dieſelben mit friſchem Safte zu erfüllen, und könnte von hier aus einen Einfluß auf die Geſtaltung der geſammten Wiſſenſchaft üben, den wir heute freilich nicht zu ermeſſen vermögen.

Der Hebel aber ſolcher Wirkung würde die Vorſtellung und Meinung von der Zukunft ſein: eben derſelbe Kampfplatz, um welchen wiederum das politiſche Partheileben ſich lagert.

Es wird kaum nöthig ſein hinzuzufügen, daß die zuletzt geforderte „Umwandlung und Erhebung der angeſtellten geſchicht-philoſophiſchen Reflexion in ein philoſophiſches Prinzip" durch den folgenden Inhalt dieſes Buches nun wirklich geleiſtet, ſo wie die Entwickelung dieſes Prinzips dargeſtellt werde. Jene geforderte „Entdeckung im Elemente des Denkens ſelbſt" glaube ich gemacht zu haben, und fordere den Leſer auf, ſie und ihre Conſequenzen ſich vorführen zu laſſen. Er wird dabei den entgegengeſetzten Weg machen von demjenigen, welchen der obenſtehende Vortrag nimmt; er wird nämlich auf einen rein metaphyſiſchen Ausgangs-Punkt geſtellt werden, und — freilich auch ein metaphyſiſches Reſultat, das aber zugleich ein geſchicht-philoſophiſches, gewinnen. Indeß wird daſſelbe in letzterer Geltung,

als geſchicht-philoſophiſches, in dieſer Schrift nicht ausgebeutet: ich biete nicht Philoſophie der Geſchichte, ſondern Metaphyſik. Es ſollen daher zunächſt rein metaphyſiſche Kategorieen ſein, welche im Folgenden entwickelt werden. Was aus ihnen ſowohl für die Philoſophie der Geſchichte wie für die übrigen philoſophiſchen Disciplinen folgen möge, bleibt ſpäteren Ausführungen überlaſſen.

Das Ich.

Die folgende Erörterung iſt keineswegs eine bloße Kritik des Begriffes vom Ich, welchen die Identitäts-Philoſophie gefaßt hat und auf den ſie ſich gründet. Vielmehr dient jeder kritiſche Schritt der Entwickelung eines lebensvolleren Prinzips, das indeß ohne begleitende Beziehung auf die Identitäts-Philoſophie ſchwer darzuſtellen ſein dürfte. Der Leſer möge daher den Durchgang durch das vielbeſprochene Ich ſich gefallen laſſen; zugleich aus einem noch allgemeinern Grunde. Dieſer Gang nämlich iſt der urſprüngliche der Conception, und daß ſolchen der Urheber die Leſer führe, das ſcheint mir bei philoſophiſchen Darſtellungen von Gewicht. Theils weil auf dieſem Wege meiſt der Zugang zum Syſtem, noch mehr aber weil der Ausgang aus demſelben der leichteſte ſein wird, oder weil die Schwächen des Syſtems ſo am offenſten ſich darbieten. Daran aber wird dem ehrlichen Denker liegen, daß ſeine Schwächen möglichſt frühe erkannt, ſein wirklicher Fund von ihnen geſondert, und ſo der real-geſchichtliche Fluß der Ideen von neuem offen werde, den ſeine Syſtematik von einer Seite ſtaut, und in den er dennoch mit Erhebung über ſich ſelber ſtreben ſoll. Ja, ſelbſt ganz direct wird jener geſchichtliche Fluß deſto mehr reſpectirt, je näher der Denker ſeine Darſtellung an die wirkliche Entſtehungsweiſe ſeiner Conception anzuſchließen weiß. — Aus ſolchen Gründen alſo nehmen wir den erwähnten Gang.

Folgende zwei Sätze ſollen nach einander entwickelt und ſchließlich ihr Zuſammenhang aufgezeigt werden.

1) Ich erſcheint und beſtimmt ſich nothwendig als Subject-Object.

2) Ich iſt nothwendig nicht die Einheit von Subject und Object.

1) Mit dem Ich wird gemeint das vorſtellende Subject im Gegenſatze zu den Vorſtellungen, oder ſchlechthin das Subject im Gegenſatz zu Objecten. Bei letzteren Ausdrücken denkt jedermann das hier Nöthige, und in die ſchärferen Scheidungen ſoll erſt eingeführt werden. Dieſes gemeinte Subject iſt aber ſogleich ſelber Object, denn ohne daß es uns Object wäre, könnten wir überall nichts von ihm meinen und wäre es nicht für uns vorhanden. Da man aber mit dem gemeinten Subject einen Gegenſatz gegen die Objecte meinte, ſo ſcheint nun mit dieſem Gegenſatze auch das Subject verſchwunden. — Genauer betrachtet jedoch tritt dieſer gemeinte Gegenſatz überall nur als Object ins Bewußtſein, und ſoll er daher überhaupt etwas ſein, ſo muß mit ihm gemeint ſein ein Gegenſatz gegen die Objecte, trotz dem, daß dieſer Gegenſatz ſelbſt Object iſt, oder ein Subject, das da Subject bleibt, trotz dem daß es Object iſt und das nur als Object jenes gemeinte Subject ſein kann. Hierin liegt die Identität zwiſchen dem gemeinten Subject und dem Begriffe des Objects überhaupt und dieſe Identität bildet die Vorausſetzung, unter welcher nur jene Meinung eines Subjects im Bewußtſein ſtatt haben kann. Folglich iſt das gemeinte und geſuchte Subject nun ein Subject-Object und folgendermaaßen beſtimmt: Es iſt ein ſolches, das nothwendig zugleich Object und als Object dennoch von allem andern Object verſchieden und ihm entgegengeſetzt ſei — ein Object alſo, das unmöglich nur das ſein kann, was es als Objekt iſt, ſondern nothwendig entweder überall gar nicht oder ein Gedoppeltes iſt. Das Subject oder Ich iſt alſo ein ſolches Object, das auf ein Ganzes hinweiſt, deſſen eines Glied nur es ſelbſt als Object iſt, deſſen anderes Glied oder Moment aber etwas allem Object Entgegengeſetztes ſein ſoll. Welches wäre nun ein ſolches? Das Product einer Thätigkeit. Denn was ſich rein als dieſes darſtellt, weiſt auf etwas zurück (auf die Thätigkeit), welches dem Object als ſolchem entgegengeſetzt iſt. Ferner iſt das Product einer Thätigkeit zugleich das Maaß und der Maaßſtab der Thätigkeit, deren Product es iſt; oder ſchärfer ausgedrückt: desjenigen Grades der Thätigkeit, welchen die Erzeugung des

Products erfordert. Ich, ſagen wir alſo, iſt Product und Ausdruck einer beſtimmten, und zwar der ſpecifiſch menſchlichen Thätigkeit des Vorſtellens oder ganz allgemein des Geiſtes. Worin nun qualitativ dieſe Thätigkeit näher beſtehe, iſt ſehr leicht zu ſagen; ſie iſt ein beſtimmter Grad (der ſpecifiſch menſchliche) des Scheidens und Unterſcheidens zwiſchen den Vorſtellungeu. Denn die Meinung von einem Subject entſteht eben durch nichts anderes als dieſe in unſerm Bewußtſein ſtattfindende Scheidung zwiſchen einem Subjecte und Objecten; und Ich iſt der Ausdruck dieſes beſtimmten Grades der Scheidungsfähigkeit, durch welchen es ſelbſt entſteht. Die anderen Vorſtellungen entſtehen ebenfalls durch den ſpecifiſch menſchlichen Grad des Scheidungs-Vermögens oder der Deutlichkeit des Vorſtellens, allein ſie ſind nicht direct der Ausdruck deſſelben, wogegen Ich der Ausdruck iſt für dasjenige, deſſen Product es iſt. Auf dieſe Weiſe entſteht Folgendes: Ich meint und bezeichnet als Geſchiedenes das Scheiden, durch welches es ſelbſt ein Geſchiedenes iſt. So iſt es eben das Gedoppelte, als welches es oben ſchon beſtimmt worden; und es iſt entweder als dieſes Gedoppelte zu begreifen oder iſt gar nicht begriffen. Daher ſcheint es völlig ungehörig zu behaupten, das einfache, vorgeſtellte Ich-Object könne nicht identiſch ſein mit dem Vorſtellenden, dem Ich-Subject, wie Herbart beſtändig verſichert; nicht das Bedingte, mit dem Bedingenden, nicht das Abbild mit dem wirklichen Gegenſtande u. ſ. w. Sicher ſind Beide nicht ein und daſſelbe; es kommt aber darauf vor der Hand nicht an, ſondern es iſt die Frage, ob Eines der Beiden, z. B. das Ich-Object verſtanden und als das gefaßt werden könne, wofür es gilt und mit Recht gilt, ohne es als das Gedoppelte von Subject und Object zu denken*).

*) Herbarts bekannte Polemik gegen das idealiſtiſche Ich, (die wohl zuerſt in der Pſychologie erſchienen) ſcheint ein merkwürdiges Beiſpiel von Unfähigkeit, auf das Gebiet des Gegners ſich zu verſetzen. Ueberall blickt ſeine eigene Theorie hervor, und wer dieſe nicht kennte oder wer ihr alle andere Bedeutung abſpräche, dem müßte die Polemik völlig ohnmächtig erſcheinen. — Die letztere zerfällt bekanntlich in die drei Behauptungen: Der Begriff des Ich ermangele 1) des Objects, 2) des Subjects und 3) beide zugegeben, ſo könne keine Identität derſelben ſtatt haben. Wenigſtens den

Es wird hier gar nichts Einfaches vorgeſtellt, es iſt keine einfache Vorſtellung vorhanden, ſondern Ich, ſo wie ich mir bewußt werde, was ich darunter meine, iſt jenes Gedoppelte, iſt die Reflexion von Subject zu Object und von Object zu Subject, iſt ein ganzer Gedanke. Dieſes Factum, daß unter unſern Objecten ein ſolches ſich befindet, das einen Gegenſatz zu allem Object bildet und an dem daher der Unterſchied von Form und Gehalt, aber auch der unauflösliche Zuſammenhang von beiden unmittelbar hervortritt — der Ausdruck dieſes Factums iſt Ich.

---

erſten dieſer drei Punkte trifft die obige Bemerkung vollſtändig. Denn die Behandlung deſſelben beſteht durchaus in der Verſicherung, (zu Gunſten ſeiner eigenen Theorie), daß das Vorſtellen und ein Vorſtellendes als ſolches, ohne den beſtimmten Gegenſtand, der da vorgeſtellt werde, hinzuzuziehen, undenkbar ſei. Während doch jeder Unbefangene erkennt, daß der Begriff des Vorſtellenden in ſeiner Allgemeinheit erſt gefaßt werde, ſo fern von dem jedesmal beſtimmten Vorgeſtellten abſtrahirt wird. Darum aber wird keineswegs von allem Gegenſtande abſtrahirt, (im Gegentheil, es wird grade aller Gegenſtand geſetzt, ſo fern von dem einzelnen beſtimmten abſtrahirt wird) und keineswegs wird überſehen, daß dem Vorſtellen Gegenſtand überhaupt zukomme. Fichte ſowohl, wie die Identitäts-Philoſophen vergeſſen in Entwickelung des Selbſtbewußtſeins niemals das Bewußtſein. Man vergleiche z. B. Fichte's erſte und zweite Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre. Sämmtliche Werke Bd. I.

Was den zweiten Punkt betrifft, daß das Ich des Subjects ermangele, ſo hat deſſen Erläuterung nur Kraft, wenn die erſte Ausſtellung zugegeben worden. Wer jedoch im Gegentheil überzeugt iſt, in dem Vorſtellenden als ſolchem kein bloßes Schein-Object, ſondern einen wirklichen (freilich nicht ſinnlichen) Gegenſtand zu haben, dem iſt auch durch den Begriff dieſes Objects die genau beſtimmte Thätigkeit des ihm entſprechenden Ich-Subjects gegeben. Dadurch, daß das Object beſtimmt, begrenzt, ſogar fixirt wird, geſchieht eben daſſelbe dem Subject, deſſen Thätigkeit lediglich in Beziehung auf das beſtimmte Object zu faſſen iſt. — Deſſen ungeachtet iſt hier der Punkt, an den eine haltbare Polemik hätte angeknüpft werden können; wenn nämlich der Gedanke des Ich wirklich aufgefaßt, in ihn eingegangen wäre, ſodann aber aus der Art der Thätigkeit, welche dem Ich nothwendig zuzuſchreiben, ſeine unendliche Veränderung, aber freilich als weſentliche Entwickelung und Vertiefung, deducirt worden wäre. In dieſem Falle hätte in die unendliche Veränderung des Ich-Subject, welche in der Herbart'ſchen Polemik wie ein Abſurdum gegen die Exiſtenz des Ich geltend gemacht, grade Weſen und Seele des Ich gefunden werden müſſen.

Ich drückt dieſen Umſtand aus, daß wir im Stande ſind zwiſchen Subject und Object zu unterſcheiden, und enthält daher nothwendig die beiden Glieder von Subject und Object. — Von welcher Seite nun auch das Ich angegangen werde, ſo entwickelt es ſich immer zu dieſem Gedoppelten. Gehen wir vom einfachen Ich=Object aus, ſo iſt es der Form nach Object, ſein gemeinter Gehalt iſt aber diejenige ſcheidende Thätigkeit des Geiſtes, vermöge deren es ſelbſt als Object überall da iſt; es ſagt alſo, daß ſein Sein Geſetztſein ſei, und zwar geſetzt durch dasjenige, welches ſein eigener Gehalt, alſo durch es ſelbſt. Gehen wir vom Ich=Subject aus, ſo denken wir den beſtimmten Grad ſcheidender Thätigkeit, welcher von allen anderen Objecten ſich als gemeintes Subject zu unterſcheiden vermag, und folglich nur jener iſt ſo fern er dieſes thut und vermag oder ſofern er ſich ſetzt. Hier gilt daher vollkommen der Fichte'ſche Satz: das Sein des Ich iſt ſein ſich Setzen und das ſich Setzen iſt ſein Sein. Unter dieſem „ſich" aber wird eben die der objectiven Vorſtellung vorauszuſetzende und ſie ins Bewußtſein fördernde Thätigkeit gedacht. — Eben dieſes Gebiet, die dem Daſein der Objecte im Bewußtſein vorausgehende Thätigkeit, oder wenigſtens Bewegung, iſt der Gegenſtand der Herbart'ſchen Vorſtellungs=Lehre; dennoch ſcheint dieſer Denker nicht erkannt zu haben, daß eben jenes Gebiet auch in die idealiſtiſche Beſtimmung des Ich als Subject=Object hineingenommen wird.

Es hieß jedoch oben: Ich iſt die Reflexion von Subject auf Object und Object auf Subject, ein Scheiden der beiden Glieder, in welchem ſie zugleich zuſammengefaßt werden. Iſt Ich jenes Scheiden und iſt Scheiden zugleich Zuſammenfaſſen, Einen, ſo iſt auch der Begriff des Ich erſt als vollſtändig, entwickelt zu betrachten, wenn dieſes Moment hinzugedacht worden. Das erſte Beſinnen nun auf das, was mit dem Ich gemeint ſei, ergab, daß es das Scheiden von Subject und Object ſei; daß aber dieſes Scheiden Zuſammenfaſſen ſei, iſt ein zweites Beſinnen, eine neu hinzutretende Reflexion, ein neuer Act des Denkens; der aber nothwendig iſt, damit der Begriff des Ich entwickelt werde. Soll nun die obige Definition des Ich: Ich iſt Ausdruck der Thätigkeit, deren Product es iſt — Geltung behalten, ſo muß in dem

entwickelten Begriff des Ich jene zweite Reflexion, jener neue Act ſeinen Ausdruck finden.

Und welcher wäre dieſer Ausdruck? Die Einheit des Ich; daß das Subject und Object Scheidende als deren Einheit gefaßt wird, oder daß Ich Begriff iſt, darin findet die einende Thätigkeit des Denkens ſelber (oder jene neue Reflexion) ihren Ausdruck. Ich, als Einheit Unterſchiedener beſtimmt, iſt gedacht, und es iſt in ihm das Denken ſelbſt gedacht. Denn durch jene Reflexion vollendet ſich das Denken deſſen, was mit dem Ich gemeint ſei, und durch dieſe Fortführung des Denkens des Ich wird das Ich ſelbſt als Denken beſtimmt.

2) So weit, wie ich hoffe, im Sinne der Identitäts-Philoſophie. Gehen wir nun etwas zurück und vergleichen dieſen entwickelten Begriff des Ich mit jenem urſprünglichen Doppelſein deſſelben im Bewußtſein. Weil im Bewußtſein unmittelbar Subject und Object als unterſchiedene ſich finden, ſo ſchließt man auf eine ſcheidende Thätigkeit als den Grund des Factums, und der Ausdruck dieſer Thätigkeit iſt Ich. Der eigentliche Gehalt des Ich iſt daher etwas rein Erſchloſſenes, reine Vorausſetzung; von dem zum Bewußtſein gebrachten, geſetzten Unterſchiede von Subject und Object, wird zurückgegangen und geſchloſſen auf ſeinen thätigen Grund, der im Bewußtſein ohne dieſen Schluß nicht ſich vorfindet. Oder, ſagten wir: Ich iſt in ſo fern Subject-Object als es Ausdruck der Thätigkeit, deren Product es iſt. Als Product nun iſt es Subject-Object und ſo im Bewußtſein gegenwärtig; gemeint aber wird mit dieſem Product eine Thätigkeit, welche, nicht im Bewußtſein gegenwärtig, erſt von dem aus, was gegenwärtig, durch reinen Schluß, reine Vorausſetzung gewonnen wird. So ſcheint es, um das gemeinte Subject zu erreichen, weſentlich, die Geſtalt, zu welcher immer es im Bewußtſein entwickelt wird, durch eine rein zu erſchließende Thätigkeit zu ſuppliren. Was ſomit der Gedanke des Ich in Anſpruch nimmt, iſt dies, das zum Bewußtſein Gebrachte beſtändig zu ſuppliren durch eine Thätigkeit, welche außerhalb des Bewußtſeins; iſt die Fähigkeit des Geiſtes, das Bewußtſein, das Denken ſelbſt als bloßes Object zu behandeln d. h. ihm ein Subject als ſeinen thätigen Grund gegenüber zu ſtellen. Ich iſt

alſo darum und in ſo fern Subject=Object, als einer jeden, wie immer beſchaffenen, objectivirten oder zum Bewußtſein gebrachten Beſtimmung des Ich der thätige Grund ſolcher Beſtimmung, das reine Scheiden in Subject und Object, gegenübergeſtellt werden kann. Wird nun Ich als Denken beſtimmt, ſo iſt Denken vielmehr nur als das eine Glied des Ich, als bloßes Ich=Object, zu betrachten; als Subject aber zu dieſem Object wird ſogleich ſupplirt die ſcheidende Thätigkeit, durch welche es geſchieht, daß Denken mir überhaupt Object iſt, überall in mein Bewußtſein tritt. Auf dieſe Weiſe bleibt und iſt perennirend dies Ich=Subject, die blos ſcheidende Thätigkeit, durch welche der Gedanke des Subject=Object erſt möglich angenommen wird; während die Identitäts=Philoſophie das Daſein dieſes Gedankens im Bewußtſein betrachtet und innerhalb des Bewußtſeins fortbeſtimmt. So kommt ſie allerdings zur Einheit des Ich, zum einenden Grund oder zum Denken — eine Einheit, welche nichts anderes iſt als die Einheit des Bewußtſeins ſelbſt. Ich reflectire darauf, daß ich Subject und Object ſcheidend beide zuſammenfaſſe, reflectire alſo auf die Einheit meines Bewußtſeins, und dieſe Reflexion iſt ſelbſt die lebendige Einheit meines Bewußtſeins, durch welche eben die Unterſchiedenen zuſammen gehalten werden. Dies ſind nothwendige, conſequente Beſtimmungen. Allein ebenſo nothwendig ſtellt ſich auch die Reflexion ein, daß der Gedanke des Ich weiter greife als jenes einende Denken. Denn, falls jene obige Beſtimmung feſtgehalten wird: Ich iſt Ausdruck der Thätigkeit als deren Product es im Bewußtſein auftritt — ſo folgt, wenn nun Ich als Denken, als Bewußtſeins=Einheit gefaßt wird, daß ſogleich zurückgeſchloſſen werden müſſe auf eine Thätigkeit, vermöge deren Ich als ſo beſtimmtes Object, als Denken mir überall Object ſein oder in mein Bewußtſein treten könne. Dieſe nothwendig poſtulirte Thätigkeit kann nun nicht wiederum das Denken ſein, welches nur einende, vermittelnde Thätigkeit iſt und welches, um gedacht, begriffen zu werden, um mir Object zu ſein, ſelbſt derjenigen ſcheidenden Thätigkeit außer ſich bedarf, welche mit dem Ich=Subject gemeint iſt. Denn das gemeinte Subject ſollte die ſcheidende Thätigkeit ſein, vermöge deren der Unterſchied von Subject und Object in mein Bewußt=

ſein tritt, ſollte damit der Grund ſein von allem Object und davon, daß überall Object und Ich als Object für mich iſt. Folglich auch der Grund, vermöge deſſen Ich als Denken für mich Object iſt. Beſtimme ich Ich als Denken, ſo habe ich darin jenen Grund, die rein ſcheidende Thätigkeit nicht — oder ich habe nicht das Doppelſein des Ich, kraft deſſen es als reines Scheiden Grund ſein ſoll ſeiner objectivirten einheitlichen Geſtalt im Bewußtſein, ſei es als Vorſtellung, ſei es als Begriff. Dies aber iſt der Irrthum der Identitäts-Philoſophie, daß ſie meint den Gedanken des Ich gefaßt und ihm genug gethan zu haben, wenn ſie in der Einheit des Denkens den Unterſchied von Subject und Object bewahrt. Wohl muß ſie dieſen Unterſchied ſich bewahren, damit das Denken Denken, concret, Vermittlung ſei; allein es iſt nicht genug, den Unterſchied in der Einheit zu haben, ſondern der Gedanke des Ich verlangt, daß alle Einheit des Objects auch wieder zurückfalle in den perennirenden Unterſchied des Ich, daß alles Geſchiedene (oder Object) bezogen werde auf die ſcheidende Thätigkeit, durch welche es Geſchiedenes iſt. In den perennirenden Unterſchied ſage ich; denn die Identitäts-Philoſophie nimmt das Scheiden von Subject und Object gleichſam für ein einmaliges Factum, während das gemeinte Subject die durchgehende Eigenſchaft des Geiſtes bezeichnet, aller objectiven Beſtimmung ſich zu entheben und ſich als den thätigen (ſcheidenden) Grund ihr gegenüber zu ſtellen. In einer Einheit, des Denkens des Begriffs, zu beherbergen iſt dieſes Thun überall nicht, weil es in jedem Acte ſolcher Enthebung ſich erneut und vertieft, je nach der Bedeutung des Objects, als welches es ſich beſtimmt oder welches es überhaupt denkt.

In dieſer ganz allgemein gehaltenen Unterſcheidung des Prinzips der Identitäts-Philoſophie von dem weiter greifenden Gedanken des Ich halten wir hier inne, um die Unterſcheidung hernach in ſpeciellerer Weiſe vorzunehmen. Vorher wollen wir nur das Bisherige kurz reſumiren.

Ich iſt der Gedanke, daß Scheiden der Grund ſeines Sichſelbſterfaſſens, ſeines Daſeins im Bewußtſein ſei; nicht aber, daß Einen oder Denken der Grund ſei. So gewiß dieſes Denken Einen nur iſt ſo fern der Unterſchied von Subject und Object, an

dem es ſich manifeſtirt, ihm unmittelbar im Bewußtſein gegeben iſt, ſo gewiß wirkt dieſer Unterſchied außerhalb des Denkens lebendig fort, in welchen ſchließlich das Denken ſelbſt als Nur-Object, als nur das eine Glied, hineinfällt.

Wir ziehen daher nun jene obigen beiden Sätze ſo zuſammen: Weil Ich nothwendig als Subject-Object erfaßt und beſtimmt wird, ſo iſt es nothwendig nicht die Einheit von Subject und Object — ſo kann es ſich überall nicht als Einheit faſſen, kann kein Sein von ſich prädiciren, ſondern, indem es alle objective Beſtimmung ſeiner ſelbſt zu nur einem Gliede ſeines Doppelſeins herabſetzt, verhält es ſich gegen jede ſolche Beſtimmung negativ. — Solche Negativität nun kennt die Identitäts-Philoſophie allerdings, allein nur als Negativität und Bewegung der Einheit, in der Einheit des Selbſtbewußtſeins. Auf die angegebene Weiſe dagegen entſteht eine Negativität außer der Einheit und gegen dieſelbe, und eine Bewegung nicht nur innerhalb des Selbſtbewußtſeins, ſondern über daſſelbe hinaus.

Nun erhebt ſich aber ſogleich der Einwand, daß wir hier ebenfalls von einer objectiven und poſitiven Beſtimmung des Ich ausgehen, von dieſer nämlich, daß es als Subject-Object ſich erfaſſe. Ja, aus dieſer Beſtimmung iſt ſogar die abſolute Negativität des Ich deducirt worden, und wird aus ihr zu deduciren ſein. Man könnte daher verſucht werden, kurzweg ſolche Negativität gegen jene Grundbeſtimmung ſelbſt zu richten und ſie ſelbſt aufzuheben. Wenn es nämlich dem Ich eigen, eine jede Beſtimmung ſeines Weſens zu nur einem Gliede ſeines Gedoppeltſeins, alſo zu einem Nicht-Ich, herabzuſetzen, ſo auch eben dieſes nämliche Weſen und eben dieſe nämliche Beſtimmung. Sonach würde es ſich einfach aufheben. Man könnte meinen auf dieſem Wege nicht einmal zu einem entwickelten Skepticismus gelangen zu können, da das Prinzip ſo ſkeptiſch ſcheine, daß es vor aller Entwickelung ſich tödte.

Wenn dennoch der Leſer in dem Bisherigen irgendwo einen Lebenstrieb gewittert hätte, oder jetzt noch Neigung ſpüren ſollte einen ſolchen zu entdecken, ſo wird er auch nicht verſchmähen, vorher noch genauer und eindringender als bisher geſchehen, den Unterſchied zwiſchen unſerm Ausgangs-Punkte und dem Prinzip der

Identitäts-Philoſophie zu betrachten. Und zwar werde ich dieſe Vergleichung zuerſt an Schellings Transcendentalen Idealismus, ſodann an Hegels Syſtem anknüpfen.

Schellings Transcendentaler Idealismus.

Das Ich, deſſen Entwickelung und Fortbeſtimmung uns in oben genanntem Buche dargelegt wird, und die darin beſteht, daß es ſich ſelber Object wird, ſoll ebenſo uns, die wir ſeine Bewegung betrachten, einerſeits Object ſein. Dieſe Forderung wird fortwährend geltend gemacht und die Methode beſteht eben darin, daß das betrachtete Ich ſich ſelber ſo zum Object werde wie es für uns, die Betrachtenden, iſt. Andrerſeits iſt nun dieſes unſer Object, obſchon formell Object, doch ſeinem gemeinten Gehalt nach Subject d. h. eben daſſelbe was wir, die Betrachtenden, ſind; und zwar iſt es als ſolches Subject beſtimmt als Subject-Object. Wir alſo ſind Subject-Object und das betrachtete Ich iſt es auch. Dieſes letztere iſt aber Subject-Object ſo fern es ſich von ſich ſcheidet, oder das Subject-Object-Sein heißt ſich von ſich Scheiden. Folglich iſt auch der Betrachtende nur Subject in ſo fern er ſich von ſich ſcheidet, und betrachtet er nun eben das Sich von ſich Scheiden, den Act des Unterſcheidens, ſo vermag er das nur indem er den Act des Unterſcheidens von ſich unterſcheidet. Reflectirt der Betrachtende hierauf, ſo findet er, daß das betrachtete Ich nicht er ſei, welches nur das Unterſcheiden, wogegen er das Unterſcheiden des Unterſcheidens ſei. Dieſe letztere Beſtimmung wird indeß wiederum von eben derſelben Reflexion aufgehoben, welche ihn lehrt, daß dieſelbe nur durch den Act des Sich ſelbſt Unterſcheidens in ihm zu Stande komme, folglich ein Unterſchiedenes ſei und ihn nicht erreiche, und ſo fort. Das betrachtete Ich nun, das Product der intellectuellen Anſchauung, hat ebenfalls den Unterſchied in ſich oder iſt ſelbſt das Sich von Sich Scheiden, und entwickelt ſich eben durch ſeinen Unterſchied dahin, daß es Subject-Object, welches es an ſich oder für den Betrachtenden in der intellectuellen Anſchauung iſt, für ſich ſelbſt wird, ſich als Subject-Object weiß. Allein wie hoch dieſes Ich auch ſeine

Selbſt-Anſchauung potenzire, ſo muß doch das Unterſcheiden oder der Unterſchied, von dem es ſelber weiß d. h. der Unterſchied für es nothwendig in dieſes Ich fallen. Denn der Unterſchied iſt nur für es, in ſo fern es ſich anſchaut als den Unterſchied, dieſes Anſchauen ſelbſt aber iſt unmittelbar, iſt, und ob hinter ihm auch noch der Unterſchied oder die Negation, welche es anſchaut, liege, kann es natürlich nicht ſagen. Der Betrachtende dagegen kann dies ſagen. Denn vermöge der bewußten Reflexion weiß er, daß die Anſchauung ſeiner ſelbſt als des Unterſchiedes im betrachteten Ich, welche ſein Object iſt, eben um deßwillen auf einem Acte des ſich ſelbſt Unterſcheidens oder der Negation überhaupt in ihm, dem Betrachtenden, beruht. Der Betrachtende weiß daher nicht blos von dem Unterſchiede oder der Negation innerhalb des betrachteten Ich, ſondern auch von einer ſolchen außerhalb deſſelben, welche der Grund von jener iſt. Wie viel Vermittelung und Negativität nun auch das betrachtete Ich in ſich aufwende, ſo vermag es dieſe Negation nie zu erreichen, vermöge deren es Object iſt, darum nicht, weil es Object iſt. Denn eine jede Selbſtanſchauung des betrachteten Ich iſt für den Betrachtenden Gegenſtand, Sein, und Sein vermag nicht ſich ſelbſt anzuſchauen, vermag nicht zu ſagen, daß die Diremtion, welche es in ſich iſt, ebenſo außer ihm und ſein Grund iſt. Dies weiß aber der Betrachtende, er weiß, daß eine jede Selbſtbeſtimmung des Ich ihren nächſten wie letzten Grund nur in einer Diremtion haben kann. Während nun das abſolute Werden, wie das Ich bei Schelling beſtimmt wird, nur innerhalb des betrachteten Ich vorgeht, ſo findet der Betrachtende dieſes Werden auch außerhalb deſſelben, als den Grund des Werdens, welches das betrachtete Ich iſt. Solches Werden muß er, zufolge der bewußten Reflexion, ſtets als den Grund betrachten, welches Object er auch habe. Das betrachtete Ich dagegen, wie ſehr es auch in ſich Werden oder Prozeß ſei, iſt nothwendig ebenſo ſehr Sein, darum weil es mein, des Betrachtenden, Object iſt. In jeder Selbſt-Anſchauung des Ich, von der erſten bis zur letzten, iſt das, was anſchaut, ein Eins, iſt ſeiend, vermittelt ſich nicht mit ſich, und zwar deßhalb weil es Object des Betrachtenden iſt und nothwendig bleibt. — Anſtatt nun hieraus die Folgerung der Nicht-Identität des lebendigen

denkenden Ich und des betrachteten Ich zu ziehen, ſetzt vielmehr Schelling grade in jene Seite des Seins und der Unmittelbarkeit die Identität der beiden und verleiht ihrem Grunde ebenfalls die Form des Seins. — Dies Verfahren iſt ſo zu erklären, und iſt gewiſſermaaßen richtig, nur zu kurz geſehen. Indem nämlich der Prozeß, welcher das betrachtete Ich iſt, nur in ſo fern für den Betrachtenden vorhanden, als jener ſein Object, ſo iſt freilich der nächſte Grund jenes Prozeſſes oder der Boden, auf dem er ſich bewegt, das Object-Sein oder Sein, und für die unendliche Diremtion, welche das betrachtete Ich ſein ſoll, iſt ebenſo von vorn herein die Einheit und das Element, in dem der Prozeß vor ſich geht, in dem Object-Sein oder Sein gegeben. Eben deßhalb kann auch Schelling von einer Einheit reden, welche hinter der Diremtion, welche Ich iſt, liege, und die natürlich nicht weiter zu beſtimmen ſei, denn Beſtimmen ſetzt ſchon das Bewußtſein oder die Diremtion voraus. Allein, daß er überhaupt auf die abſtracte Vorſtellung einer beſtimmungsloſen Einheit, aus welcher das Selbſtbewußtſein entſprungen ſei, geräth, hat ſeine Urſache eben darin, daß er bei dem Objectſein des betrachteten Ich als dem Grunde und dem Elemente ſeines Werdens ſtehen bleibt; ja, die Seite, nach welcher dieſes für mich Object oder Sein, iſt eben daſſelbe was jene Vorſtellung einer unbeſtimmbaren, hinter dem Bewußtſein liegenden Totalität; nämlich beſtimmungsloſe Einheit, oder Sein überhaupt. Weil Schelling im Object das Subject zu haben vermeint, läßt er das Subject überhaupt entſpringen. Dem Betrachtenden dagegen, den wir beſtändig von der bewußten Reflexion begleitet ſein laſſen, iſt es gegenwärtig, daß der Grund dieſes wie alles Objects ein Act, die Diremtion, daß der Grund des Werdens nur das Werden ſei, und er kann ſo niemals auf eine Einheit, ein Sein ſeines Objects zurückgetrieben werden. Eben dieſelbe Bewandtniß hat es mit dem Schelling'ſchen Abſoluten, oder genauer geſprochen, mit der andern Seite des Abſoluten, wo es nicht blos abſtracte Vorausſetzung, ſondern erfülltes Reſultat, Einheit der bewußten und unbewußten Thätigkeit des Ich, oder Genie und Kunſtproduct iſt. Dieſe Einheit ſcheint zwei Seiten zu haben, eine ſubjective und eine objective, eben als Genie und als Kunſtproduct. Jedoch iſt das Genie nichts anderes

als Kunſtproduct, ſofern es Einheit des Bewußten und Unbewußtſein ſoll. Denn mit dem Momente des Unbewußten iſt es eben nicht ſelbſtbewußt, und gelangt zur Selbſt-Anſchauung ebenfalls erſt im Kunſtproduct. So iſt alſo auch dieſe Seite des Abſoluten lediglich Object, ſeiend, freilich nicht unterſchiedlos wie das Unſagbare vor der Diremtion, allein eine Einheit, in welcher die beiden Factoren beiſammen niedergelegt ſind, ohne dieſelbe durch ihre Selbſt-Vermittelung zu produciren.

So iſt es denn höchſt auffallend, wie hier Grund und Reſultat der Bewegung, welche Ich iſt, das Bewegungsloſe, des Prozeſſes das nicht Prozeſſirende, des Subjects das Object, wird; und es erklärt ſich dieſe Erſcheinung lediglich daraus, daß das Moment der Einheit oder des Seins, welches dem unendlichen Unterſchied oder dem progressus in infinitum, wie das Ich beſtimmt wird, nur in ſo fern zukommt als es Object des Betrachtenden, alſo nicht Subject, iſt, als das eigene Moment des Ich, des Subjects angeſehen wird. In die Bewegung ſelbſt, welche Ich iſt, geht das Abſolute nicht ein, und iſt auch nicht dieſe Bewegung, welche vielmehr im Abſoluten aufhört. Das Subject ſchließt im Object, eben weil das vermeintliche Subject von vorn herein bloßes Object iſt, weil die intellectuelle Anſchauung einmal Act des betrachteten Ich oder vielmehr das Werden ſelbſt des betrachteten Ich, ſein Subject-Object Werden, und zugleich Object des Betrachtenden ſein ſoll, alſo ein Werden zugleich und Gewordenſein. Das heißt einfach: wir ſollen ein Werden entſtehen ſehen, das überhaupt nur für uns da ſein kann als Gewordenſein, einen Act vor Augen haben, der uns überhaupt als geweſener, als nicht mehr Act vors Auge tritt. Als geweſenes, als gewordenes Object aber iſt er nur für uns durch einen neuen Act der Scheidung, welcher uns nun, indem er geſchieht, vor Augen ſein müßte, wenn ein wirkliches Selbſtbewußtſein entſtehen ſollte. Dies iſt jedoch unmöglich, und dieſe Unmöglichkeit wird auch bei Schelling für das betrachtete Ich erkannt und dargethan, nicht aber auch rückwärts für den Betrachtenden; d. h. die wahre Natur des Denkens, welche in der Schelling'ſchen Philoſophie enthalten, wird nicht zugleich in demjenigen Denken, von welchem jenes Denken gedacht wird, gefunden und aufgezeigt.

Sie wendet ihr Geſetz nicht auf ſich ſelber an; oder, wie derſelbe Gedanke früher ausgedrückt ward, ſie hat die Negativität, den Unterſchied, nur in ſich, nicht zugleich außer ſich.

Hegel.

Anders verfährt Hegel mit jenem Momente des Object-Seins, oder des Seins ſchlechthin. Er läßt daſſelbe nicht mehr als den Rahmen des Bildes, welches die Stufen des Selbſtbewußtſeins darſtellen, beſtehen, ſondern zieht es in den Prozeß hinein. Das Sein wird dialektiſches Moment, verſchwindend eben ſo ſehr wie vorhanden oder nur im Verſchwinden vorhanden, weil das Abſolute der Prozeß, die Bewegung ſelbſt iſt. Diejenige Einheit des Subjectiven und Objectiven, welche bei Schelling das Abſolute ausmacht, gebiert dort nicht aus ſich die zwei Factoren, von denen ſie doch conſtruirt wird, ſondern iſt blos dieſe Einheit, und iſt darum das Aufhören von jenen, der Tod des Subjects, anſtatt ſein Leben zu geben und zu ſein. Dieſe Einheit erweckt Hegel, giebt ihr Leben und das Leben-Geben, oder er findet, daß das Sein dialektiſch ſei. Dieſes Wort: das Sein iſt dialektiſch, in ſeiner ganzen Bedeutung gefaßt, enthüllt die Seele der Hegelſchen Philoſophie. Die Spitze dieſes großen Baues wäre in der That das Sein, dieſes Dürrſte und Abſtracteſte, wenn Sein nicht dialektiſch wäre. Weil es aber dialektiſch iſt, ſo iſt der Bau kein Bau, ſondern ein Prozeß. Die abſtracte Einheit, welche Sein iſt, iſt eben in ihrer Abſtraction oder ihrer Einheit nothwendig das Geſchiedene, und als urſprünglich Geſchiedenes hat ihren Grund oder, wie es heißt, ihre Wahrheit die Einheit im Unterſchiede, das Abſtracte im Concreten, und die wahre Einheit iſt diejenige, welche ihren Grund oder ihre Wahrheit, den Unterſchied enthält; umgekehrt aber iſt Unterſchied, Unterſchiedenes überhaupt nur denkbar, ſo fern ich die Einheit denke, denn das Unterſchiedene ohne ſeine Einheit gedacht iſt das Gleichgültige. Dieſes letztere Moment, daß der Unterſchied die Einheit an ſich trage, haben wir ſchon bei Schelling gefunden ſo fern nämlich der unendliche Progreß, welcher das Ich iſt, nicht ſich ſelber ſetzt, daher ſein

ß: Dieſes Sein mußten wir als ein ſolches faſſen, welches
t Progreſſe nur dadurch zukommt, daß er mein, des Betrach-
ten, Object iſt. Oder indem das letzte Selbſt-Anſchauen des
nicht ſich ſelbſt anſchaut, iſt es. Jenes erſtere Moment
Hegel'ſchen Dialektik dagegen, daß die abſtracte Einheit ur-
nglich unterſchieden und daher an ſich ſelbſt den Unterſchied
alte, dies iſt bei Schelling nicht vorhanden; weßhalb ſein
olutes ſich nicht in den Unterſchied, welcher das Ich iſt, zu
alten vermag. Wir ſehen daher die bei Schelling auseinander
enden Momente, das Sein des Abſoluten und das Werden des
, durch Hegel ſo verknüpft, daß das Abſolute die Natur des
lichen Ich, das Werden, die Bewegung, empfängt, in welcher
Sein nur Moment iſt. Dieſe Verknüpfung und Durchdrin-
g des Seins und Werdens, der Einheit und des Unterſchiedes
nun einerſeits Begriff, anderſeits Selbſtbewußtſein, und ſo die
ſelbſt bewegende Einheit des Objectiven und Subjectiven.
beiderlei Geſtalt wollen wir es näher betrachten. — Ich, das
bject-Object iſt der Unterſchied, aber nicht mehr unmittelbar
: die Einheit dieſes Unterſchiedes iſt nicht mehr darum und
rch, daß er mein Object iſt, von mir angeſchaut wird, ſon-
die Einheit gehört ihm ſelber an, iſt ſein eigenes Product,
der Unterſchied in ſeiner Wahrheit gedacht hat an ſich ſelber
Einheit. Grade als Diremtion, als Act iſt zugleich das
bin Ich, das Sein iſt die eigene Natur des Actes; es
t nicht hinter, ſondern in ihm, die Negativität iſt ſeine
tivität. Hierin liegt nun ſchon, daß umgekehrt das Ich als
che Einheit, als bloßes Sein genommen, den Unterſchied als
eigenes Weſen entfalten müſſe. So ſcheint allerdings im
ect das Subject vorhanden zu ſein, darum weil das Object
Object ſich mit ſich vermittelt. Das Geſetzte hebt ſich ſelber
in das Setzende und Geſetzte und wiederum das Setzende und
tzte hebt ſich auf in das Geſetzte. Was ſich ſetzt iſt Subject
eben dies thut das Object, es ſetzt ſich. So ſcheint die Iden-
t vorhanden, allein ſie ſoll nicht blos vorhanden, ſondern objec-
vorhanden ſein, oder ſie ſoll nicht blos an ſich, ſondern für
) ſein. Wie iſt ſie denn, wenn ſie objectiv oder für mich iſt?
ſe Frage muß im Vorgehenden ſchon beantwortet ſein, da wir

bereits das Object betrachtet und beſtimmt haben. Wir ſahen, daß das Object als Object unterſchieden von mir oder vom Subject ſei, folglich müßte die Identität des Subject und Object um objectiv oder für Ich zu ſein, vom Ich unterſchieden ſein. Nun enthält aber ſchon dieſe Identität das, daß das Object zwar geſchieden vom Subject, aber zugleich eben daſſelbe, was das Subject, ſei. Wie iſt es nun geſchieden und wie eben daſſelbe? Geſchieden vom Subject iſt das Object in ſo fern es unmittelbar eins, ſeiend iſt; in ſo fern aber dieſes Sein auch der Unterſchied iſt und durch dieſen ſich ſelbſt ſetzt, iſt es daſſelbe als das Subject. Der Unterſchied des Objects vom Subject beſtände alſo in dem Momente der unmittelbaren Einheit, welches dem Object angehört; und wäre dieſes ein wirklich unterſcheidendes Moment, ſo wäre dadurch die Gleichheit oder Dieſelbigkeit des Subject und Object aufgehoben. Allein wir finden dieſes Moment auch auf Seiten des Subject, denn das Subject iſt ſchon beſtimmt als das Subject-Object, folglich muß es das charakteriſtiſche Moment des Objects an ſich tragen. Das Subject iſt Object von der Seite ſeiner unmittelbaren Einheit, aber von der Seite der Diremtion iſt es Subject. Wir haben nur zwei Seiten Ein und Deſſelben. Stellen wir nun hiernach die obige Forderung, daß die Identität zwiſchen Subject und Object mir objectiv werde, ſo kann ſie das nur von ſeiten ihrer unmittelbaren Einheit, ihrer Unmittelbarkeit, nicht aber von ſeiten ihrer Selbſtvermittelung, weil ſie als dieſe Subject iſt. Sie ſoll mir aber eben objectiv ſein. Anderſeits jedoch iſt dieſe Identität, oder ſchlechthin das Subject-Object, welches mir Object ſein ſoll, an ſich ſelbſt Subject oder Selbſtvermittelung, und ſoll es mir auch von dieſer Seite Object ſein, ſo heißt das, die Selbſtvermittelung ſoll als ſolche, grade als Selbſtvermittelung Unmittelbarkeit ſein. Dies iſt entweder eine baare Unmöglichkeit oder es iſt der Unterſchied zwiſchen Subject und Object abſolut aufgehoben. Letzteres kann indeß eben ſo wenig ſtatt haben, weil dieſer Unterſchied eben das Weſen deſſen iſt, was wir hier betrachten, nämlich des Subjects, und es wäre mit dieſem Unterſchiede das Subject ſelber aufgehoben, es wäre nur als Einfaches d. h. als Object oder Sein vorhanden. Es ſoll aber grade als Subject objectiv oder gegen-

ſtändlich ſein. — Wir wären alſo hiemit zu zwei Unmöglichkeiten gelangt; die eine drückten wir aus: Selbſtvermittlung und Unmittelbarkeit ſind identiſch, können aber nicht ein und daſſelbe ſein; die andre war dieſe, das Subject wenn es *als ſolches* mir Object ſein ſoll, kann den Unterſchied zwiſchen Object und Subject nicht aufgehoben haben. Es iſt im Grunde dieſe *eine* Unmöglichkeit: das Subject *als ſolches* kann nicht mir oder ſich Object ſein, oder es iſt die Unmöglichkeit des Hegel'ſchen abſoluten Wiſſens. Von Seiten ſeiner Selbſtvermittlung genommen, hebt das Subject ſelber die Seite der Unmittelbarkeit, von der es Object ſein könnte, auf, und von Seiten ſeiner Unmittelbarkeit genommen, iſt es eben nicht Subject. Das ſogenannte Selbſtbewußtſein ſchließt daher das Bewußtſein aus, denn für jenes iſt die Unmittelbarkeit, welche die Seite für das Bewußtſein iſt, nicht mehr Unmittelbarkeit und es giebt für daſſelbe nur Vermittelung. Freilich ſoll die Unmittelbarkeit ein Moment der Vermittelung ſein, iſt aber eben als ſolches nicht mehr Unmittelbarkeit. Ihrer Wahrheit nach, oder für das Selbſtbewußtſein iſt die Unmittelbarkeit überhaupt nicht. Da nun der Charakter des Bewußtſeins darin beſteht, den Gegenſtand von Seiten ſeiner Unmittelbarkeit, oder als anderen zu haben, ſo iſt das Bewußtſein im Selbſtbewußtſein untergegangen. Hegel freilich ſpricht von einer *Verſöhnung* des Selbſtbewußtſeins und Bewußtſeins, auch heißt es, das Bewußtſein ſei im Selbſtbewußtſein nicht untergegangen, ſondern *aufgehoben*. Wir wollen dieſe Ausdrücke unterſuchen. Dieſe Verſöhnung beſteht eben in nichts anderem, als daß der Inhalt des einzelnen Bewußtſeins z. B. der höchſte, der religiöſe, die freie und allgemeine Form des Selbſtbewußtſeins empfängt, daß der Gott des Bewußtſeins die Bewegung wird, welche das Selbſtbewußtſein iſt. Allein das Bewußtſein iſt ſelber eine *Form*, wie das Selbſtbewußtſein, deren Eigenthümlichkeit einzig darin beſteht, den Gegenſtand als einen *andern* zu wiſſen; und hört dies Andersſein auf, ſo hört damit das Bewußtſein auf, denn die ſubjective Seite des Bewußtſeins iſt ſelbſt das Andre, und wiederum nur in ſo fern das Andere als ſein Gegenſtand das Andere iſt. Jedoch wird das Andere auf die Weiſe im Selbſtbewußtſein erhalten, daß das Bewußtſein ſelbſt Moment und Ge-

genſtand des Selbſtbewußtſein iſt. Das Selbſtbewußtſein geht einerſeits hervor aus dem Bewußtſein und erfaßt ſich als die abſtracte Form der Einheit Unterſchiedener, als Begriff; als dieſe Form weiß es einestheils ſich und anderntheils das, was früher Gegenſtand des Bewußtſeins, Andres war. Allein mit dem Unterſchiede ſind eben die Unterſchiedenen verſchwunden, und das Ich kann ſich nicht mehr als Einheit Unterſchiedener, ſondern nur als unterſchiedloſe, einfache Einheit beſtimmen. Wüßte Ich ſich als dieſe Einheit, ſo wüßte es auch den Unterſchied, denn Wiſſen iſt Unterſcheiden; allein wenn der Unterſchied wahrhaft verſchwunden iſt, ſo weiß Ich nicht dieſe Einheit, ſondern ſchaut ſie nur an. Wenn überhaupt von Aufheben des Unterſchiedes geredet werden darf, ſo muß dieſes (nicht Zeit-) Moment nothwendig auftreten, wo dieſe Einheit unmittelbar für Ich iſt, oder wo die Form des Bewußtſeins wiederum vorhanden iſt. Denn wenn es bei Hegel Phänomlg. S. 604 heißt: „In dem Begriffe der ſich als Begriff weiß, treten hiermit die Momente früher auf als das erfüllte Ganze, deſſen Bewegung das Werden jener Momente iſt. In dem Bewußtſein dagegen iſt das Ganze, aber unbegriffen, früher als die Momente" — ſo liegt doch in den Worten „früher als das erfüllte Ganze" offenbar ſo viel, daß das erfüllte Ganze oder die wirkliche Einheit des Begriffs auch einmal auftritt. Ebenſo S. 608 in den Worten: „das Wiſſen beſteht in dieſer ſcheinbaren Unthätigkeit, welche nur betrachtet, wie das Unterſchiedene ſich an ihm ſelbſt bewegt und in ſeine Einheit zurückkehrt", — iſt ausgeſprochen einmal, daß die Unterſchiedenen zur wirklichen Einheit ſich aufheben, und ſodann, daß zugleich der Unterſchied für das Wiſſen vorhanden ſei, aus dem die Einheit hervorgeht und der die andre Seite der Einheit ausmacht. Was alſo in Wahrheit für das Wiſſen vorhanden iſt, das iſt die Einheit des Unterſchiedes und ſeiner Einheit, oder die Einheit der Vermittlung und Unmittelbarkeit, des Werdens und Seins ꝛc. Indem nun, wie es in obiger Stelle bei Hegel heißt, das Wiſſen, die Bewegung der Unterſchiedenen und zugleich ihre Rückkehr zu ihrer Einheit betrachtet, ſo betrachtet es eben die Einheit des Unterſchiedes und der Einheit, und in dieſem Ausdrucke „betrachten" liegt es recht deutlich ausgeſprochen, was in dieſem Thun geſchieht

und vorhanden iſt, daß nämlich das Bewußtſein wieder hergeſtellt iſt. Die Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittlung kann, ſo fern es zur wirklichen Einheit kommt, dem Wiſſen eben nur in der Weiſe der Einheit d. h. in der Form der Unmittelbarkeit ſich darſtellen, oder ſie iſt unmittelbares Object, wie das Wiſſen oder Ich unmittelbares Subject. Grade durch dasjenige Begriffs-Moment, in welchem der letzte Reſt des Unterſchiedes getilgt ſein ſoll, wird es am deutlichſten, daß derſelbe nicht überwunden, daß die abſolute Negativität, welche Ich iſt, in jener Begriffsform als abſolute nicht vorhanden, und darum außer derſelben und gegen ſie ſich richtet. Ich iſt grade als Wiſſen von dem aufgehobenen Unterſchiede ſeiner ſelbſt, das ſich von ſich Scheidende, iſt als Wiſſen von der vollendeten Einheit des Subjects und Objects grade der Unterſchied von Subject und Object. Man ſoll ihn wiſſen den Unterſchied, d. h. man ſoll die Einheit wiſſen, welche ebenſo der Grund von jenem, wie er der ihrige ſein ſoll; allein man kann die Einheit nicht wiſſen ohne der Unterſchied zu ſein, welcher in der Einheit überwunden ſein ſoll. Iſt er denn nun überwunden? oder kann überhaupt derjenige Unterſchied, vermöge deſſen ich die Einheit des Unterſchiedes und der Einheit weiß, eben derſelbe ſein mit dem in der gewußten Einheit als Moment enthaltenen Unterſchiede? Zur Einheit derjenigen Unterſchiedenen, welche das phänomenologiſche Object das ſogenannte Subject-Object ausmachen, kommt es freilich; allein, weil dieſe Einheit für Ich nur ſein kann durch deſſen Negativität, ſo kann unmöglich darin Ich zu ſeiner eigenen Einheit gelangen. Der niemals aufgehobene Unterſchied des Ich vielmehr iſt der Grund, daß überhaupt diejenige Einheit, welche das erfüllte Selbſtbewußtſein iſt, zu Stande kommt, und ſo iſt vielmehr das ſogenannte Selbſtbewußtſein ein bloßes Moment des Bewußtſeins, nicht aber umgekehrt. Das Selbſtbewußtſein, das abſolute Wiſſen oder der ſich wiſſende Begriff, iſt eine Erſcheinung im Bewußtſein, nicht das Bewußtſein eine Erſcheinung in jenem, und indem die Einheit, in welcher der Unterſchied von Subject und Object aufgehoben werden ſoll, nur möglich iſt durch den vorhandenen Unterſchied der beiden, ſo iſt ſie in Wahrheit nicht und der Unterſchied iſt und bleibt ſein eigener Grund. Die Einheit, welche zu Stande kommt, iſt lediglich Einheit des Objects,

nicht des Subject und Object, und eben darum iſt jene Einheit nur Moment des Bewußtſeins, weil das Object Moment des Bewußtſeins iſt. — Hierin liegt nun ſchon, daß von einer Wiederherſtellung des Bewußtſeins, von einem Entſpringen des Unterſchiedes aus der erfüllten Einheit überhaupt keine Rede ſein könne. Sondern weil eine jede Beſtimmung des Ich, jegliches Setzen eines Selbſtbewußtſeins, ſei es das abſtracteſte oder concreteſte, nothwendig das Zuſammenfaſſen des Ich, alſo ſeine Einheit, iſt, dieſe Einheit aber nur möglich wird durch das Bewußtſein und in ihm, ſo iſt alles Selbſtbewußtſein vielmehr Moment des Bewußtſeins. — Eine in ſich unterſchiedene Einheit läßt ſich zwar in die Form des Begriffs oder Selbſtbewußtſeins bannen, nicht aber der wirkliche Unterſchied, die abſolute Negativität, welche dem Ich zukommt. —

Dieſer Widerſpruch des Hegel'ſchen Selbſtbewußtſeins tritt nicht weniger deutlich hervor, wenn ſeine Methode oder der Begriff von logiſcher Seite betrachtet wird. — Schon oben zum Unterſchiede gegen Schelling iſt bemerkt, wie bei Hegel das Sein in den Prozeß hineingeſetzt und das Abſolute ſelber zur dialektiſchen Methode wird. Das Sein ſoll nur verſchwindendes Moment ſein; allein es zeigt ſich leicht, daß es in dieſer Methode dennoch mehr, daß es das nicht gewußte Prinzip iſt. Denn jenes Sein, das Reſultat der logiſchen Bewegung, kann nur in ſo fern zugleich Ende und Anfang, Letztes und Erſtes ſein, als es dialektiſch iſt. Dialektiſch aber iſt es als das Abſtracte d. h. als das urſprünglich Geſchiedene. Es kommt zu ſeiner Wahrheit oder zu ſeinem Grunde, weil die Wahrheit nicht iſt. Die Wahrheit des Abſtracten iſt das Concrete, des Seins das Werden; nicht aber läßt ſich umgekehrt ſagen, das Abſtracte ſei Grund und Wahrheit des Concreten, denn das Abſtracte oder Sein iſt nur überhaupt als das Geſchiedene auf Grund des Concreten, und es iſt dialectiſch oder vermittelt ſich mit ſich als Moment der Vermittelung. Wenn alſo Sein den Anfang macht, ſo iſt es nur um unterzugehen, wenn es das Ende macht, ſo iſt es um den Anfang zu machen d. h. unterzugehen, oder vielmehr es kommt gar nicht zu ſeinem Sein, denn das, was es ſein ſoll, unmittelbar, kann es als Moment der Vermittlung nicht ſein. Es weiſt in ſeinen

Grund hinunter nicht ſo bald oder ſo fern es *iſt*, ſondern es kommt vor dem hinunter Zeigen gar nicht zum Sein weil der Grund ihm vorangeht. Die Unwahrheit aus der Wahrheit hervorgehen laſſen, iſt ein ſolcher Wiederſpruch, auf den nur ebenfalls mit einem Widerſpruch geantwortet werden kann: die Unwahrheit löſcht ſich an der Wahrheit aus, *ehe* ſie iſt.

Das Sein oder die Unmittelbarkeit *wäre* nur wahrhaft, wenn ſie ebenſo ſehr der Grund der Vermittlung wäre, wie dieſe der ihrige iſt, allein es iſt gezeigt worden, daß dieſe Wendung nur Schein ſei. Das Sein erſcheint daher als ein bloßer Nothbehelf der Vermittlung, und Hegel läßt das Unmittelbare darum nicht ſchlechthin zu Grunde gehen, ſondern „aufgehoben" ſein, weil er die Vermittlung, den Unterſchied, das Werden ohne das Sein nicht begreifen kann; er kann es aber nicht ohne daſſelbe begreifen, *weil ſein Werden in Wahrheit kein Werden, ſondern ein Sein iſt.*

An dieſer Dialektik der abſtracten Begriffe des Seins und Werdens läßt ſich die Hegel'ſche Methode am hellſten beleuchten. Hegel beſtimmt das Werden als die umſchlagende Bewegung des Seins und Nichts. Sein und Nichts ſind daher die Momente des Werdens und dieſes ihre Wahrheit und ihr Grund. Das ſcheint ſehr ſinnreich und annehmbar, allein es iſt Folgendes zu bedenken. Das Nichts iſt in ſofern identiſch mit dem Sein oder ſchlägt in daſſelbe um, als es ſelbſt ein Gedankending iſt, ein etwas für das Denken. Das Nichts iſt die höchſte Abſtraction und Negativität, in welcher das Denken ſich erfaßt, und in ſo fern es erfaßt, gedacht wird, *iſt es*, und weil es nichts weiter iſt, ſo iſt es eben Sein. Der Gedanke des Nichts iſt ſein Sein. Nun aber ſtehen wir in dieſer Beſtimmung auf *logiſchem* Boden, wo überhaupt nur reine Gedanken und reine Denkbeſtimmungen gelten, und wenn nun Nichts Sein iſt, ſo fern es gedacht wird, im Denken exiſtirt, ſo tritt das Nichts in das logiſche Gebiet ſogleich als Sein ein. Vom logiſchen Standpunkte iſt vielmehr zu ſagen: *ehe* der Gedanke des Nichts iſt, iſt er das Nichts, ſo wie er aber Gedanke iſt, iſt er das Sein. In einer Welt, wo alles Sein Gedanke iſt, kann als Nichts nur das gelten, was nicht Gedanke iſt. Man müßte daher ſo interpretiren, das Nichts im

Unterſchiede vom Sein ſei die thätige Negativität des Gedankens, das Thun des Abſtrahirens ſelbſt vom concreten Unmittelbaren, alſo das Werden und Hervorgehen der letzten Abſtraction, als welche der Gedanke ſich erfaßt, wenn er ſich als das reine Sein beſtimmt. So würde in Wahrheit die Negativität des Seins außerhalb des logiſchen Gebietes fallen, d. h. außerhalb des reinen Begriffs, und das Sein, affirmativ genommen, ſetzte ein Werden voraus, welches letztere ebenfalls außerhab des logiſchen Gebietes fiele.

Dieſes Werden wäre die werdende Abſtraction, das logiſche Sein aber die gewordene, die reine Abſtraction die in ſo fern erſt logiſch, rein, iſt als ſie ihre Negativität, ihr Werden hinter ſich läßt. Das Sein iſt daher als reine logiſche Kategorie nur affirmativ, und es iſt ſchlechterdings nicht zu begreifen, wie dieſes außer dem logiſchen Gebiete Gewordene auf dem logiſchen Boden in ſeinen Grund, in das Werden, zurückgehen, und ſo ſich mit ſich vermitteln könne, da, wie geſagt, ſeine Negativität, als gegen das unmittelbare Concrete gerichtet, nicht reiner, logiſcher Natur iſt. Sein iſt Ausdruck deſſen, daß der abſtrahirende Gedanke über ſeine Beziehung auf das Unmittelbare d. h. über ſeine Negativität hinausgegangen ſich ſelber als das erſte Affirmative erfaßt. Nur ſo iſt das Sein wahrhaft unmittelbar vom logiſchen Standpunkt, ſo aber iſt es eben dadurch nur Sein, daß es ſeine Beziehung, ſeine Negativität aufgegeben und hinter ſich gelaſſen hat. — Hegel jedoch, der nun einmal geſonnen iſt vom ſogenannten Unmittelbaren anzufangen und es ſelbſt zu ſeiner Vermittelung kommen zu laſſen, verleiht dieſem Sein, das durch das Abthun ſeiner Negativität nur das Unmittelbare ſein kann, die Negativität wieder, weil er ſonſt keine Bewegung und Vermittlung an daſſelbe zu bringen weiß. Dies Verfahren iſt für die Beſtimmung des Seins ſelbſt kein Schade, denn die Negativität iſt wahrhafte Bewegung am Sein, allein der Schade dieſer Willkür kommt einen Schritt weiter an den Tag. Nämlich die Negativität wird hierdurch in die Sphäre des Seins oder der Unmittelbarkeit hineingenommen, wird ſeiendes Moment, während ſie doch in Wahrheit das Thun des Abſtrahirens, des Beziehens auf Aeußeres und Anderes iſt, aus welchem das Sein hervorgegangen. Würde

ſie in dieſer letzten wahrhaften Weiſe erhalten, ſo erſchiene das Sein nicht mehr als Unmittelbares. Um es aber als Unmittelbares, oder im Grunde um überhaupt das Unmittelbare, das Sein zu haben, wird die Negativität, welche in Wahrheit das Werden des Seins iſt, dem Sein recht eigentlich angehängt.

So kommen denn zwei Beſtimmungen des Seins heraus, zwei ſeiende Beſtimmungen, und als der Wechſel dieſer Momente wird das Werden beſtimmt, welches dadurch ſelbſt als ein Sein geſetzt iſt. Weil die Negativität des Seins nicht als das Werden und als die Vermittlung des Seins, ſondern (weil auf dem Boden des Seins) als unmittelbar, oder als ſeiendes Moment, gefaßt iſt, ſo iſt auch die wahrhafte Einheit dieſes Seins und Nicht-Seins vielmehr das Sein als das Werden. Wahrhaftes Werden hätten wir, wenn das Nichts als das Noch-Nicht-Sein beſtimmt wäre; indem aber das Sein als die erſte Beſtimmung auftritt, welches nicht anders als aus der Negativität hervorgegangen und geworden ſein kann, ſo iſt mit und in dem Sein die Negativität ſchon eingeſchloſſen und mitgegeben, iſt vorhanden, iſt, und folglich iſt das Gemeinſame des Seins und Nichts, das was beide Seiten zuſammenhält oder ihre Einheit nichts weiter als das Sein. Dieſes Hegel'ſche Nicht-Sein iſt kein wahrhaftes Nicht-Sein, ſondern Sein, und darum das Werden kein wahres Werden, ſondern ebenfalls Sein.

Wie der Begriff des Werdens zu ſeinem Rechte komme, wird ſpäter gezeigt werden, an dieſem Orte ſollte nur der Schein zurückgewieſen werden, den die Hegl'ſche Dialektik erweckt, als ob das Werden durch das Sein vermittelt werden könne.

Eben dieſelbe Unmöglichkeit wollen wir nun noch aus eben demſelben Geſichtspunkte an dem Verhältniſſe der Momente des Begriffes zu einander nachweiſen.

Das Moment des Allgemeinen im Begriffe beſondert ſich, weil der Unterſchied an ihm iſt, es geht in ſeine Arten auseinander, weil es an ſich dieſe Arten iſt; oder das Allgemeine ſetzt ſeine Arten voraus, und wird deßhalb von ihnen geſetzt. Dies manifeſtirt es durch das Zerfallen in die Arten. Der Grund der Bewegung des Allgemeinen (ſeines Zerfallens in die Arten) iſt alſo der an ihm ſeiende Unterſchied. — Daß nun freilich die Ar-

ten nicht völlig auseinander fallen, ſondern eben Arten eines beſtimmten Allgemeinen ſind, iſt umgekehrt die Wirkung des Allgemeinen, oder der Grund iſt der, daß die Arten an ſich Allgemeines ſind. Allein dieſes Allgemeine hat ja zu ſeinem Grunde den Unterſchied, wie vorher erörtert, und ſomit iſt der Unterſchied doch wieder letzter Grund auch des Identiſchen in den Unterſchiedenen, oder der Unterſchied iſt Grund ſeiner ſelbſt. Dies bedeutet: der Unterſchied iſt unmittelbar, nicht aber durch die ſcheinbare Einheit der Begriffs-Allgemeinheit vermittelt. —

Eine andere Bezeichnung Hegels, an welche ſich ſehr füglich eben dieſelbe Dialektik anknüpft, iſt der häufig vorkommende Ausdruck: im Begriffe iſt das Anundfürſichſein Geſetztſein — d. h. ein jedes Moment des Begriffes iſt geſetzt, vermittelt, und genauer, vermittelt ſich mit ſich. Der Grund dieſes allgemeinen Geſetztſeins im Begriffe iſt aber natürlich das allgemeine Setzen. Jedoch ſcheint der Begriff des Setzens, ſo fern er entwickelt und realiſirt gefaßt wird, ein Geſetztes oder Geſetzt-Sein, als Product und Reſultat der Thätigkeit, zu fordern. Hiernach käme dann, ſo wahr der Grund des Begriffes das allgemeine ſich Setzen und ſich Vermitteln der Momente durch einander iſt, der Begriffs-Totalität auch das Moment des (Geſetzt-) Seins zu. Allein ein ſolches Geſetztes oder Sein, das lediglich die Bedeutung hat, den Begriff des Setzens zu bedingen und zu vermitteln, iſt nothwendig nichts anderes als das Setzen dieſes Setzens, iſt folglich ſelbſt Setzen. Indem im Begriffe alles unmittelbare, grundloſe Sein verſchwunden iſt, ſo iſt nun das ſogenannte Sein des Geſetztſeins nur darum vorhanden, weil (wie oben im Sinne Hegels angenommen ward) ohne daſſelbe das Setzen nicht denkbar, oder nur darum und als ſolches vorhanden, weil es und als welches es das Setzen ſetzt. In ſo fern es aber lediglich das Setzen ſetzt, iſt es ſelber Setzen und folglich iſt das ſcheinbare Geſetztſein, oder die Summe der Begriffs-Bewegung ſchließlich doch wieder Setzen. So folgt denn auch auf dieſe Weiſe, daß der Unterſchied, die thätige lebendige Seele des Begriffs, unmittelbar ſei. — Betrachten wir eins der Begriffsmomente z. B. die Allgemeinheit als ein Geſetztſein, als Product ihrer Unterſchiede, ſo wird ſie als etwas aufgefaßt, das ſie in Wahrheit nicht iſt, und wofür der-

jenige, welcher die Natur des Begriffes bereits erkannt hat, ſie unmöglich noch halten kann. Denn die Wahrheit der Begriffs-Allgemeinheit iſt dies, in die Arten ſich zu dirimiren, d. h. keine Allgemeinheit für ſich zu ſein; oder es leuchtet aus der Natur des Begriffes hervor, daß wir die Allgemeinheit iſolirt oder als ein Einfaches nicht zu denken vermögen. Denn in Wahrheit denken wir ſie als Geſchiedenes d. h. wir denken den Unterſchied. Will man nun einwerfen, daß der Unterſchied das Sich Scheiden und das ſich Scheiden das Einfache vorausſetze, oder, daß das Beſondere einerſeits nicht geſetzt d. h. unmittelbar wäre, wenn nicht vom Allgemeinen geſetzt und vermittelt — ſo iſt leicht einzuſehen, daß aus dem Einfachen nimmer das Unterſchiedene ſich entwickeln könnte, wenn jenes nicht an ſich das Geſchiedene wäre. Dieſe Wahrheit iſt eben Hegels Verdienſt (und der Irrthum beſteht nur darin, daß dieſes Anſich aufgehoben d. h. erhalten bleibt, nachdem es zu Grunde gegangen). Es bleibt daher allerdings nichts übrig, als daß das Beſondere, Unterſchiedene nicht geſetzt, nicht vemittelt ſei. Das Sein, das Einfache iſt nicht und der Unterſchied iſt das Unmittelbare. — Der Punkt, gegen den dieſe Polemik gerichtet iſt, wird ausdrücklich in dem oft wiederholten Hegel'ſchen Satze ausgeſprochen: Alles iſt ſowohl vermittelt wie unmittelbar. In dieſen Worten iſt das ausdrücklich enthalten, was die Methode überall aufzuzeigen bemüht iſt, daß das Sein in der Vermittlung aufgehoben d. h. erhalten bleibe. Wir dagegen haben nachgewieſen, daß das Sein als Moment der Vermittlung nicht mehr Sein, ſondern daß es dann an den Tag gekommen, daß Sein als Sein nicht ſei, oder daß das Denken ſowohl des concreten Begriffs wie der abſtracten Allgemeinheit ein Denken der Vermittlung und des Ueberganges und nur dieſes ſei. Es iſt unmöglich, nachdem die Vermittlung und zumal die Selbſtvermittlung des Begriffs als die Wahrheit erkannt worden, eben dieſelbe aus dem Momente des Seins ſei es hervorgehen oder geſetzt ſein zu laſſen ſei es in jenes Moment zu kleiden. Wollen wir das Moment des Seins, der Unmittelbarkeit als ſolches aus dem Prozeſſe der Vermittlung herausheben und für ſich betrachten, ſo heißt das, jenen Prozeß ſtill ſtehen machen; und eben dieſes ſcheinbare Tödten des Lebendigen und das Wieder-Beleben des Nicht-Geſtorbenen

— dieſe Tortur ſteckt leider in der Hegel'ſchen Methode. Man wird ſtets von neuem gezwungen, die große Entdeckung zu vergeſſen, daß das Unmittelbare keinen Beſtand, keine Wahrheit habe. Es geht vielmehr über, weil es der Uebergang iſt d. h. weil es nicht iſt als nicht der Uebergang, d. h. weil es nicht iſt als Sein oder weil das Sein nicht iſt. Das „iſt" kommt nur dem Uebergange zu, oder, wie wir oben uns ausdrückten, die Vermittlung allein iſt wirklich, es giebt kein Unmittelbares, und ein ſolches iſt nur Schein.

Hier aber müſſen wir einſtweilen inne halten, und die Summe unſrer Kritik ausſprechen. Wir haben das Wahre und Haltbare der Hegel'ſchen Methode von einem gewiſſen Scheine zu ſondern geſucht, und ſind in dieſem Beſtreben über den Sinn und die Meinung dieſer Methode hinausgeſchritten. Jener Schein beſtand darin, als ob durch das Einfache der Unterſchied, durch das Sein das Werden, durch das Unmittelbare die Vermittlung, durch das Selbſtbewußtſein das Bewußtſein auf irgend eine Weiſe geſetzt und begründet würde. Allerdings will die Methode in Wahrheit nicht ſo begründen, und iſt ſich ſehr wohl bewußt, daß das Concrete die Wahrheit des Abſtracten u. ſ. w. ſei, ſo daß ihr Gang vom Abſtracten zum Concreten auch in ihrem eigenen Sinne nur eine Ableitung, keine Begründung des Concreten iſt. Allein warum dieſe Ableitung, dieſe *ſcheinbare* Begründung? Deßhalb, damit die Wahrheit *vermittelt* erſcheine. Warum aber ſoll ſie vermittelt erſcheinen? Das hängt ſo zuſammen. Die Wahrheit iſt an ſich ſelbſt concret, unterſchieden. Nun leuchtet aber dem tiefer Blickenden ein, was wir bisher zu entwickeln bemüht geweſen, daß der Hegelſche Begriff, oder auch die Methode die Vermittlung des Unterſchiedes mit ſich ſelbſt oder die Vermittlung der Vermittlung ſei, daß alſo der Unterſchied ſowohl unmittelbar wie auch das Reſultat ſei. So gefaßt wäre der Unterſchied die letzte Wahrheit, und er wäre ſein eigener Grund. Ferner *ſetzt* ſich dann nicht der Unterſchied, oder wir haben nicht die Einheit vor und außer der Diremtion, ſondern der Unterſchied *wäre*, wäre unmittelbar vorhanden. Die Wahrheit wäre damit eine *nur* [illegible]te, nicht das Setzen ihrer ſelbſt, ſie wäre *nur Object*, nicht [illegible] Object, nicht abſoluter Geiſt. Denn wenn die Wahrheit,

ſo wie wir angegeben, einerſeits unmittelbarer andererſeits geſetzter Unterſchied wäre, ſo fehlte ihr das Moment der Einheit, ſowohl als das Anſich des Unterſchiedes, wie auch als Product deſſelben; und ein ſolcher Unterſchied, der den Unterſchied hervorbringt, wäre ein progressus in infinitum, den die Hegelſche Philoſophie mehr als alles perhorrescirt. Fehlte der Wahrheit aber dieſes Moment der Einheit, ſo fehlte ihr eben darin jene ſchöpferiſche Kraft des Geiſtes, das Andere ſeiner ideell zu ſetzen, ſeinen Unterſchied ebenſo in ſich aufzuheben wie aus ſich zu entlaſſen. Das Moment des Seins, der unmittelbaren Einheit in der Methode iſt die Idealität des Geiſtes, und weil die Hegel'ſche Wahrheit Geiſt iſt, darum iſt die Unmittelbarkeit im Gange der Vermittelung aufbehalten und noch wirkſam, nachdem ſie zu Grunde gegangen; darum wird von einer geſetzten Einheit geredet, die doch nur das Setzen ſelber oder der Unterſchied iſt, darum wird die Vermittlung, welche in Wahrheit Grund und Reſultat ihrer ſelbſt, vom ſcheinbar Unmittelbaren abgeleitet und geht ebenſo in daſſelbe zurück. Die Wahrheit wäre offenbar nicht eine und wäre nicht abſolut, wenn ſie als der Unterſchied ſchlechthin beſtimmt würde, ohne die Kraft, ſich in die Einheit zurückzunehmen und aus ihr herauszuſetzen. — Es decken ſich ſo Inhalt und Form in dieſer Philoſophie, und dieſe Heraus-Arbeitung des Gehaltes in die Methode iſt eine ihrer großen Seiten. — Dies gehört indeß der Entwickelung dieſer Philoſophie an, und wir haben den Blick nun wieder auf das Prinzip, das Ich, zurückzulenken, auf die abſtracteſte Geſtalt, in der jene Identität von Begriff und Selbſtbewußtſein, Gehalt und Methode auftritt. Hier ſtehen wir nun wieder an dem Punkte, von dem dieſe Darſtellung ausgegangen iſt: bei der abſtracten Beſtimmung des Ich. Die Betrachtung der Schelling'ſchen und Hegel'ſchen Lehre ward unternommen, um den Zuſammenhang ihrer Beſtimmung des Ich mit den concreten Reſultaten dieſer Lehren nachzuweiſen. Wir hatten an die Spitze geſtellt, daß der Gedanke des Ich weiter greife als die Identitäts-Philoſophie ihn faßt, welche in ihrer Identificirung des Subject und Object das Subject zum bloßen Object herabſetzt. Hieraus leiteten wir bei Schelling den Umſtand ab, daß Ich in ſeiner Selbſtanſchauung ſich nicht erreicht, ſo fern es nämlich ſeinerſeits an-

geſchaut wird, Object des Betrachtenden iſt. Als dieſes Object hat es Sein zu ſeiner Grundbeſtimmung, und eben darum erreicht es ſich nicht. — Auch Hegel überträgt von der Natur des Objects das Moment des Seins, der Einheit auf das Subject, und ſo geſchieht es, daß in ſeiner Lehre das Sein die große und unberechtigte Rolle ſpielt, welche wir ſo eben verfolgt haben. Weil er für das gemeinte Subject, für den thätigen Grund aller Objectivität nicht das abſolute und perennirende Scheiden, ſondern die nur dem Object zukommende Einheit nahm — darum lehrt ſeine Philoſophie die Einheit des Ich im Selbſtbewußtſein, darum verkehrt ſie den Begriff des Werdens in den des Seins, darum hat die Wahrheit ſowohl die Geſtalt des Unmittelbaren, wie des Vermittelten, und darum iſt dieſe Philoſophie Philoſophie des Abſoluten.

Ich iſt unmittelbares Werden.

Wir ſind ſomit auf den Ausgangspunkt dieſer Entwickelung zurückgekommen, und knüpfen an die dort aufgeſtellten Beſtimmungen des Ich an. Weil das lebendige, thätige Ich als Grund alles Objects das Scheiden, dieſer reine Act des Scheidens von Subject und Object iſt, ſo iſt ein eigentliches Selbſtbewußt-Sein, ein vollſtändig objectivirtes Ich unmöglich. Denn eine jede zum Bewußtſein gebrachte Beſtimmung des Ich, eben ſo fern ſie gewußt und Object iſt, weiſt auf den Grund zurück, vermöge deſſen ſie Object iſt; ſollte man aber meinen, jenen thätigen Grund eben in dem Objecte zu haben, ſo würde grade das ſo gemeinte und ſo gedachte Object auf einen andern Grund zurückweiſen, vermöge deſſen es dieſes ſo beſtimmte und ſo gedachte Object iſt. Oder: Ich als Einheit von Subject und Object genommen, würde ſich vorausſetzen denjenigen beſtimmten Act des Scheidens von Subject und Object, welcher erforderlich iſt, damit jenes beſtimmte Etwas, nämlich die Einheit von Subject und Object, mir überhaupt Gegenſtand oder Object ſei. So fällt eine ſolche Einheit, oder wie ſonſt Ich ſich beſtimme, vielmehr zurück in den ſtets erneuten Unterſchied, welchen das wirkliche und lebendige Ich darſtellt. —

Der fortgehende Act des Scheidens, welcher die vorauszuſetzende Bedingung jedes Objects iſt, entzieht ſich nothwendig dem beſtimmten Objecte das durch ihn zu Stande kommt. Was daher in ſolchem Objecte gegenſtändlich und begriffen wird, iſt nur ein Moment der Geſammt-Thätigkeit des Ich.

So bald nur Ich im Stande iſt zu ſagen, es ſei z. B. Subject-Object, in demſelben Momente iſt es mehr als Subject-Object, weil es zur Hervorbringung der Beſtimmung ſeiner nothwendig einen Act der Thätigkeit vollzieht, der in ſolcher Beſtimmung nicht mit einbegriffen, oder der außerhalb des beſtimmten Selbſtbewußtſeins ſich vollzieht. Andrerſeits jedoch iſt eben dieſe Beſtimmung des Ich als Subject-Object zutreffend, ſo fern nämlich durch ſie, wie entwickelt worden, das reine Scheiden von Subject und Object, dieſer Act, und daher Ich als Werden bezeichnet wird. Irrthümlich iſt nur, Ich zugleich zur ſeienden einheitlichen Subſtanz dieſes beſtändig werdenden Unterſchiedes zu machen, und dadurch ſeine Triebkraft zu erſticken. Wir haben zu zeigen verſucht, welche Mängel der Identitäts-Philoſophie auf der Behauptung ſolcher Beſtimmung des Ich, oder auf der vermeintlichen Erkenntniß der Einheit des Unterſchiedes, welcher Ich iſt, beruhen. Daß bei Hegel die Wahrheit zugleich werdend und ſeiend, ſich hervorbringend und hervorgebracht, oder überhaupt, daß ſie ſich hervorbringend gedacht wird, gründet ſich zuletzt aufdie Beſtimmung der Einheit oder des Seins, welche dem Ich zugetheilt wird. — Von dem Ich hingegen, wie wir es hier beſtimmen, kann daß Sein überall nicht prädicirt werden, auch nicht als abſtracteſte Beſtimmung, denn wenn Ich irgend wie beſtimmt wird und man ſagt, es ſei dies als was es beſtimmt worden, ſo hieße das, in einer ſolchen Beſtimmung ſei die Natur des Ich begriffen, während wir doch wiſſen, daß eben die Natur des Ich darin beſteht, eine derartige ſeiende Beſtimmung dadurch hervorzubringen, daß es den lebendigen Act ſeines Werdens nothwendig außerhalb jener Beſtimmung vollzieht. Das Sein des Ich wäre dann ein Sein, welches neben und außer demjenigen Werden wäre, deſſen Sein es ſein ſoll, oder es würde zugleich das Werden und das Sein des Ich; da aber Sein weſentlich Gewordenſein iſt, ſo würde zugleich das Werden und Gewordenſein ein und

deſſelben. So ſpringt der Widerſpruch in die Augen. Das Prädikat des Seins kann daher nur derjenige dem Ich beilegen, welcher wähnt, ſeine Totalität als Object erfaſſen zu können. Wir dagegen begreifen, daß die abſtracteſte Beſtimmung, welche dem Ich zukommt, das Werden ſei. — Zwar iſt auch bei Hegel das Ich ein Werden, der ganze Prozeß von der ſinnlichen Gewißheit bis zum abſoluten Wiſſen iſt das Werden des Ich, allein ein Werden, das den Schein annimmt, durch das Sein ſich zu vermitteln, und in die Einheit des Seins ſich aufheben zu können. Von dieſem Scheine und ſeinen weit ſich erſtreckenden Conſequenzen, die zum Theil betrachtet worden, das Ich zu befreien, iſt eben hier unſere Aufgabe; und die unterſcheidende Bezeichnung unſeres Ich von dem Hegel'ſchen wird daher ſein, jenes ein unmittelbares oder auch abſolutes Werden zu nennen. Wir ſagen alſo, um in abſtracteſter Weiſe das Ich zu beſtimmen, es ſei ein unmittelbares Werden. Wir ſind ſchon oben auf den Ausdruck „unmittelbarer Unterſchied" geführt worden, und ſo wird jene Beſtimmung nicht mehr völlig befremden. — Als Bezeichnung des Ich iſt nun jene Beſtimmung näher zu betrachten. — Wie die Identitäts-Philoſophie verfährt, um das Ich gegenſtändlich erſcheinen zu laſſen, wiſſen wir bereits. Sie begreift nämlich das Ich, indem ſie an dem objectivirten Ich-Subject und Ich-Object einestheils den Unterſchied, anderntheils die Identität auffaßt. Das was objectivirt iſt, wird ſo allerdings begriffen; die Identität, die geſetzte Einheit des Ich iſt ſein Sein, es wäre nicht wenn es nicht begriffen würde, und umgekehrt würde es nicht begriffen, wenn es nicht wäre. Wenn wir nun aber erklärt haben, daß Sein überhaupt vom Ich nicht prädicirt werden könne, und daß Ich vielmehr ein abſolutes oder unmittelbares Werden ſei, ſo wird dies heißen, das hier zu beſtimmende Ich ſei im Sinne der Identitäts-Philoſophie unbegriffen und unbegreifbar. So verhält es ſich allerdings, und es muß ſich dieſe Bemerkung dem Aufmerkſamen bereits aufgedrängt haben. Wir haben eben deßhalb oben in der Beurtheilung der Hegel'ſchen Methode die Kritik ſeines Begriffes vom Werden unternommen, wo ſich gezeigt hat, daß Hegels Werden vielmehr ein Sein, und das wahrhafte oder abſolute Werden ein ſolches ſei, deſſen Grund das Werden

ſelber, und das, weil es als abſolute Vermittlung die Identität oder das Sein, dieſen Schein ſeiner Selbſtvermittlung, ausſchließt, in Beziehung hierauf auch als unmittelbares Werden bezeichnet werden kann. Dieſes Werden, deſſen Grund das Werden, beſtimmt ſich daher als ein Unterſchied, deſſen Identität nicht begriffen wird; es manifeſtirt ſich im Gewordenen, welches als Begriff freilich in ſich ebenfalls ein Unterſchied, aber zugleich ein Identiſches, deſſen Identität eben auf ein Werden außer ihm ſo wohl rückwärts als vorwärts hinweiſt; grade auf die Weiſe wie das abſtract Allgemeine ſowohl als hervorgegangen aus einem Unterſchiede wie auch als fortgehend in den Unterſchied angeſehen wird. Das Gewordene ſetzt alſo zunächſt das Werden voraus, und das Werden rein als Vorausſetzung des Gewordenen (Identiſchen) gedacht, (nicht ſelbſt als ein Gewordenes, Identiſches, Sein) ſtellt ſich dar als ein Unterſchied, von dem nur der eine Factor, nämlich das Gewordene, erkannt werden kann. So ſtellt ſich dieſer Unterſchied als ein unendlicher dar, weil das eine Glied deſſelben nicht begriffen und darum die Identität des Unterſchiedes nicht begriffen iſt. Wir wiederholen: das Gewordene ſetzt das Werden voraus, dieſes Werden aber wäre vielmehr Sein, wenn dasjenige, aus welchem oder welches wird, begriffen wäre. Dieſes aus welchem wird muß aber nothwendig von dem Gewordenen unterſchieden ſein, ſonſt wäre überhaupt kein Uebergang, auch kein Gewordenes ꝛc. Denken wir jedoch ſolche Unterſchiedenen zugleich als Identiſche oder glauben wir die Einheit des Unterſchiedes zu faſſen, ſo denken wir ja, wie gezeigt worden, ein Gewordenes, welches eben das Werden vorausſetzt u. ſ. f. Das Werden oder der Unterſchied macht ſich daher immer wieder zum letzten Grunde, weil es in Wahrheit das Uebergehen des Unbegriffenen in den Begriff iſt. Das wahrhafte Nichts iſt für den Begriff das Unbegriffne, und die Verknüpfung des Sein und Nicht-Sein, welche er im Werden anerkennt, muß die Anerkennung des Unbegriffnen, und die Verknüpfung des Unbegriffnen mit dem Begriffe ſein. Der Begriff, will er für ſich das wirkliche Werden entdecken, nicht den matten Schein deſſelben, muß auf das Werden ſeiner ſelbſt, auf ſein Noch-Nicht zurückgehen, und ſich ſelber als das Gewordene beſtimmen, deſſen Grund wie Reſultat

das Werden iſt. — Dieſes Werden alſo, aus dem alles was uns Gegenſtand oder Begriff iſt, wie aus ſeinem Grunde hervorgeht, iſt deßhalb unmittelbar, weil das Eine der in demſelben Unterſchiedenen nothwendig unbegriffen iſt. Wären beide Momente begriffen, ſo wären ſie in der Einheit des Begriffs identiſch und wir hätten ein Object, ein Seiendes, wir hätten die Identität und den Unterſchied, die Schein-Vermittlung des Werdens durch das Sein nebſt jenem ganzen Beiwerk der Identitäts-Philoſophie, das im Bisherigen genugſam beſprochen worden.

Dies wird genügen, um zu erſehen, was unſer Ausdruck „unmittelbares Werden" oder das „Werden des Werdens" im Gegenſatze zu den Beſtimmungen der Identitäts-Philoſophie andeuten wolle. Worauf es aber ankommt, iſt, ſich zu vergegenwärtigen, daß jene unſre Beſtimmungen mit demjenigen zuſammenfallen, was wir über die Natur des Ich aufgeſtellt haben.

Was im Bewußtſein als Gegenſtand, als Object ſich darſtellt, kommt in dieſer Geſtalt nur dadurch zu Stande, daß das Ich demſelben ſich gegenüberſtellt. Dieſes ſich Gegenüberſtellen des Ich, oder ſein Sich-Scheiden vom Objecte iſt das Werden des Subject-Objects. Die Gegenſtändlichkeit, das Sein des Gegenſtandes im Bewußtſein beruht alſo auf dem Werden des Subject-Objects. Vergegenſtändlicht man nun (um uns unlogiſch auszudrücken) dieſes Werden des Ich ſelber, ſo iſt das nur möglich auf Grund eines neuen und anderen Werdens des Ich, welcher letztere Act in dem objectivirten Acte nicht befaßt iſt. So zeigt ſich die Unmöglichkeit, die ganze lebendige Thätigkeit des Ich, ſei es im Vorſtellen, ſei es im Denken, als Gegenſtand erfaſſen zu können. Gegenſtand iſt dasjenige, deſſen Einheit im Bewußtſein gegenwärtig iſt, und eben weil das Ich, um grade einen Gegenſtand, d. h. eine Einheit im Bewußtſein hervorzubringen, ſeine eigene Einheit oder Totalität dem Bewußtſein zu entziehen hat, ſo enthält der Glaube, das Ich objectiviren zu können, einen radikalen Widerſpruch. Deßhalb iſt das Ich als ein unmittelbares Werden zu bezeichnen, weil die Einheit zwiſchen dem Objecte der Erkenntniß und dem Werden des Ich, durch welches die Erkenntniß des Objects geſchieht, für das Bewußtſein nicht vorhanden, und weil eben dadurch begriffen wird, daß jene Einheit unbegriffen iſt.

Ich iſt Individuelles Ich*).

Dieſes perennirende Werden des Ich, das rein als Act eine jede gegenſtändliche oder einheitliche Erkenntniß begleitet und nothwendig außerhalb der Einheit des Gegenſtandes ſich vollzieht, dieſes Ich iſt bisher nur in formeller Hinſicht betrachtet worden. Daß es in der Einheit der jedesmaligen Erkenntniß nicht begriffen, daß es als Object gefaßt nicht das ſei, was es ſei, daß ihm daher kein Sein zukomme: dies iſt behauptet und erläutert, allein damit das materielle Weſen jenes Actes noch nicht berührt worden. Bis hierher könnte es ſcheinen, als ob derſelbe ein Mechanismus wäre, um den Gegenſtand an das Licht des Bewußtſeins zu befördern, als ob der ganze Zweck des Selbſtbewußtwerdens wäre, die gegenſtändliche Erkenntniß zu vermitteln. Ein Mechanismus wäre er allerdings (wie denn „die abſolute Negativität des Ich" in der Identitäts-Philoſophie ein Mechanismus iſt) wenn das perennirende Sich-Setzen des Ich eine platte Wiederholung ſeiner ſelbſt wäre, wenn dieſe Manifeſtation des Subjects gegen die objective Erkenntniß ſtets ein und dieſelbe wäre; oder wenn das Subject durch jenen Act theils gegen ſeinen Gegenſtand nur ſich wiederſetzte, nicht erſt ſetzte, theils, durch die Reflexion auf den Act, aus der Macht des Gegenſtandes nur ſich wiedergewänne, nicht erſt ſich gewänne. Es iſt die Frage: iſt dieſes Wer-

*) Nachdem ich dieſen Ausdruck „Individuelles Ich" zur Bezeichnung des jetzt zu entwickelnden Begriffes mir gefunden, iſt derſelbe freilich in anderer Bedeutung ſowohl bei Herbart, wie bei Fichte und Schelling mir aufgeſtoßen. Ich konnte in dieſem Umſtande um ſo weniger einen Grund finden, mir eine andere und neue Bezeichnung zu bilden, als der Ausdruck und ſein Gedanke bei jenen Philoſophen keineswegs eine weſentliche Kategorie ausmacht, ſondern durchaus beiläufig und zum Behufe pſychologiſcher Orientirung gebraucht wird. Hier dagegen, um anmerkungsweiſe ſo viel zu erwähnen, hat der Ausdruck metaphyſiſche Geltung, bezeichnet ſogar das Prinzip der ganzen Entwickelung, und, was namentlich zur Unterſcheidung von anderweitem Gebrauche des Ausdrucks dienen wird, es iſt der hier zu deducirende Begriff des (metaphyſiſchen) Individuum durchaus nicht ohne den Begriff der Geſchichte zu denken.

den des Ich, von dem wir reden, allgemeines Thun des Subjects überhaupt? Man hat es dafür gehalten, weil man geglaubt hat, dieſes lebendige Thun gegenſtändlich faſſen zu können. Allerdings, das Ich bin Ich angeſchaut oder als Begriff gefaßt, als Einheit Unterſchiedener, iſt allgemein, d. h. allgemeiner Gegenſtand der Subjecte, welche ſo anzuſchauen und zu begreiffen vermögen. Aber doch eben nur als Gegenſtand allgemein, und nur wenn man meint, in ſolchem Gegenſtande die Tiefe des lebendigen Subjects erſchöpft zu haben, kann man denſelben als Thun ins Subject zurückverlegen. Wir aber haben hier doch einen Act im Auge, der allemal außerhalb deſſen fällt, was überhaupt als Gegenſtand im Bewußtſein ſich darſtellt, und wenn allein die Gegenſtändlichkeit die Allgemeinheit macht, ſo iſt unſer Act nicht allgemeiner, ſondern individueller Natur. Er iſt Thun nicht nur des Subjects, ſondern des Individuum. Auch ſchon darin, daß wir jenen Act für unbegreiflich (nicht zu vergegenſtändlichen) erklärt haben, indem ſein Begriff ihn vorausſetzt oder nur durch ihn zu Stande kommt, iſt es enthalten, daß der Act individuelles Thun iſt. — Dieſes perennirende Werden des Ich, auf Grund deſſen alle gegenſtändliche Erkenntniß, Anſchauung, Vorſtellung, Begriff zu Stande kommt, iſt alſo ein individuelles Thun, und es wird ſo eine individuelle Thätigkeit in das Erkennen hineingezogen. Wie wir daher früher fanden, daß ein Gegenſtand überhaupt als Gewordenes auf ſein Werden zurückweiſe, ſo ergiebt ſich hier, daß er als ein Allgemeines auf ein individuelles Thun zurückweiſe. Denken wir hiebei an unſern viel beſprochenen Gegenſtand, an das Object des abſoluten Selbſtbewußtſeins, das Ich bin Ich, ſo iſt daſſelbe als Gegenſtand, als nur in ſich unterſchiedenes einheitliches Ich, allgemein; als reiner Act aber, durch den erſt das Bewußtſein von ihm als einem Gegenſtande entſtehen kann, und welcher hinter ihm ſelbſt als einem Gegenſtande liegt, iſt er individuell. Der Unterſchied zwiſchen dieſem Individuellen und Allgemeinen beſteht alſo darin, daß erſteres ein Sich-Setzen des Ich ohne Bewußtſein der Einheit des Ich, letzteres das Bewußtſein von der Einheit und dem Unterſchiede des Ich iſt. Angenommen nun, dieſes allgemeine Ich wäre das vollendetere gegen das individuelle (das ſich ſetzt ohne ſich als dieſes Sich-

Setzen zu wiſſen, oder das ſich nicht gegenſtändliche iſt), ſo wäre die nächſte Frage, weßhalb es, um im Bewußtſein zu erſcheinen, des individuellen in der Weiſe bedürfe, wie wir aufgezeigt haben. Als ein mechaniſches läßt ſich dieſes Bedürfniß leicht erklären; man ſagt, damit das allgemeine Ich eben dieſes ſei, damit es gegenſtändlich ſei, muß es entgegenſetzt werden, nämlich dem individuellen. Dies iſt Mechanismus; das individuelle Ich wäre ſo bloßes Vehikel, und dahin geräth man, wenn man in der abſoluten Negativität des Ich gegen ſeinen Gegenſtand einen nur formellen, ſich aufhebenden, nicht einen materiellen, ewigen und weſentlichen Unterſchied erblickt. Eine ſolche mechaniſche Auffaſſung des Bewußtſeins hinter uns zu laſſen, und jenes ewige Werden des Subjects, das wir nun als Individuelles Ich bezeichnen, metaphyſiſch zu beſtimmen, dazu gelangen wir nur, ſofern wir überzeugt ſind, daß das Individuelle Ich keine inhaltloſe Wiederholung des allgemeinen ſein könne.

Aus dem Bisherigen geht alſo hervor, daß bei aller Thätigkeit des Bewußtſeins ein reines Werden des Ich ſtatt findet, das nur dieſes iſt und ſich ſelbſt gleich iſt, ſofern es ſich nicht Gegenſtand iſt. Daß ferner vermittelſt dieſes (individuellen) Ich die Erſcheinung eines Objects im Bewußtſein vorkommt. Wir haben alſo bei aller gegenſtändlichen Erkenntniß eine perennirende Thätigkeit des Individuum. Dieſe Thätigkeit iſt aber von der beſonderen Art, daß ſie das Werden ſelbſt des Individuum iſt (nicht das Werden des Subjects oder des allgemeinen Ich, denn dieſes iſt das ſich gegenſtändliche Ich, iſt, ſo wie es iſt, ſchon ein gewordenes). Erkennen überhaupt, d. h. Wiſſen eines Objectiven oder Allgemeinen, iſt daher zugleich ein Werden des Individuum, d. h. eines ſolchen, das ſich nicht erkennt. In jedem Acte oder Momente des Erkennens geſchieht daher zweierlei: 1) entſteht ein Seiendes, der Gegenſtand der Erkenntniß; 2) ein Werden eines Nicht-Erkannten. Beide Producte ſind ſich abſolut entgegengeſetzt; und das Erkennen, um ſelber zu Stande zu kommen, iſt gezwungen das Gegentheil ſeiner ſelbſt, das Nicht-Erkannte zu fördern. Die Erkenntniß ruft ſo das Gegentheil ihrer ſelbſt hervor, oder (wie oben ſchon geſagt) das Sein das Werden. Indem nun das Erkennen durch ſein Gegentheil bedingt wird, ſo erklärt es

ſich damit ſelbſt für nicht abſolut, für eine beſchränkte Sphäre überhaupt. Das Erkannte iſt das nur Erkannte, oder alles was als Object erſcheint, iſt nur Object. Es entſteht alſo mit jeder gegenſtändlichen Erkenntniß eine gewiſſe Sphäre, das Individuelle Ich, an welche jene eben ſo ſehr gebunden, wie ſie ihr in jeder Hinſicht entgegengeſetzt iſt. Es entſteht das Individuum, welches eben darin Individuum iſt, daß es nicht allgemein, nicht ſeiend, nicht erkannt iſt. So bald daher ein Subject das Gebiet ſeiner gegenſtändlichen Erkenntniß um das Geringſte erweitert oder vertieft oder klarer erfaßt, ſo wird rückwärts ein Prozeß geſchehen, der ſich abſolut unterſcheidet von demjenigen, was auf dem vorwärts liegenden Gebiete geſchieht. Jener Prozeß iſt das Werden des Individuum, und ſo gewiß wie an irgend einem Gegenſtande der Erkenntniß eine Veränderung, oder genauer Entwickelung, geſchieht, eben ſo gewiß wird ein Individuum, oder wird das grade Gegentheil des Erkannten. In ſo fern das Weſen alles deſſen, was Gegenſtand iſt, die Einheit iſt, ſo iſt alles Erkennen das Werden zur Einheit. Allein unſer individuelles Werden, das beim Erkennen im Gegenſatze zum Erkennen geſchieht, iſt nur ein Auseinandergehen, ein unmittelbares Werden. Denn, erinnern wir uns, das Individuelle Ich war eben dasjenige, welches ſich ſetzt ohne auf ſich als die Einheit ſeiner mit ſich zu reflectiren; ſo wie es dieſe Reflexion macht, iſt es ſich Gegenſtand und nicht mehr individuelles, ſondern allgemeines Ich oder Subject. — Sollte, indem wir ſo reden, auch der Einwand wieder auftauchen, daß dieſes Individuelle Ich, welches obſolut nicht gegenſtändlich ſein ſoll, uns dennoch Gegenſtand ſein müſſe, da wir anders nicht von ihm zu reden im Stande wären? Zur Sicherheit wollen wir uns hier noch einmal gegen dieſen Einwand richten, obgleich der ganze Fortgang dieſer Entwickelung um eben denſelben Punkt ſich drehen wird. Dasjenige Ich alſo, welches wir hier im Sinne haben, das Individuelle Ich, iſt ein Act, der ſich bei jedem von uns, die wir uns hier verſtändigen oder mißverſtehen, fortwährend vollzieht. Wären uns dieſe Acte gegenſtändlich, ſo wären ſie das Gegentheil von dem was ſie ſind; wir erfaſſen ſie nur als Vorausſetzung des gegenſtändlichen Denkens, als etwas an ſich ſelbſt Unvollendetes. Was an ihnen uns Gegenſtand iſt, iſt nur ihre

allgemeine Natur, von welcher fortwährend aufgezeigt wird, daß in ihr die Acte nicht erſchöpft ſind.

Wir blieben dabei ſtehen, daß durch das Erkennen zweierlei zu Stande komme, einmal das Erkannte, ein Gegenſtand, eine Einheit; ſodann das Gegentheil hievon, ein Nicht-Erkanntes, nicht Gegenſtändliches, eben das Individuelle Ich. Ferner iſt gezeigt worden, wie das Bewußtſein ein bloßer Mechanismus ſei, wenn das Setzen des Ich lediglich als ein Vehikel zur Hervorbringung des Gegenſtandes im Bewußtſein betrachtet werde, wenn nur hierin ſein Zweck, ſein Weſen und Sinn zu ſuchen ſei. So wäre allerdings das Ich eine Wiederholung ſeiner ſelbſt, eine Tautologie, und die iſt es, ſofern es als Gegenſtand genommen wird. Dann aber iſt es überhaupt kein Werden mehr in unſerm Sinne, iſt nicht das Individuelle Ich, das hinter ihm ſelbſt als einem Gegenſtande ſich vollzieht. Es folgt daher, daß das hier betrachtete Ich ein Act ſei, der bei jeder Erkenntniß ein anderer iſt, und ſo gewiß wie an den Objecten das Bewußtſein beſtändig arbeitet, ſie verändert, ihnen neue Geſichtspunkte abgewinnt ꝛc., eben ſo gewiß iſt der begleitende Act durch den die Objectivität zu Stande kommt beſtändig ein urſprünglicher, neuer, ein jeder nur ſich ſelbſt gleich. Ein jeder ſolcher Act iſt die Entfaltung eines vorher Verſchloſſenen, ein jeder ein noch nicht geſchehener Schritt der Natur in das Gebiet der Freiheit, und wenn dieſes Ich unendlich oft geworden ſcheint, ſo iſt es doch noch niemals geworden wenn es wird. So wenig wie überall ein Individuum ſich wiederholt.

Das Ich als Act der individuellen Freiheit.

Was nun dieſer Act an ſich ſelbſt bedeute, abgeſehen davon, daß auf ihm die gegenſtändliche Erkenntniß beruht, das iſt zuletzt ſchon ausgeſprochen: er iſt der reine Uebergang der Natur zur Freiheit, der reine Freiheits-Act; deſſen Weſen jedoch ſogleich wieder aufgehoben wird, wenn man ihn als Gegenſtand faſſen zu können oder zu müſſen glaubt. Er iſt nie Gegenſtand, ſondern Gegenſtand überhaupt ſetzt ihn voraus. Was Gegenſtand für das Bewußtſein iſt, iſt allgemeiner Natur, unſer Freiheits-Act aber iſt individuell; wird er objectivirt, ſo iſt er das allge-

meine Subject, jenes Ich bin Ich, welches ein jedes Subject als den Gegenſtand ſeines Selbſtbewußtſeins findet, das gedachte Ich; allein eben dieſes ſetzt den reinen Act des Ich voraus, der nicht gegenſtändlich, nicht allgemein, ſondern welcher mit der unendlich mannigfaltigen, verſchiedenartigen Kraft und Fähigkeit dieſes und jenes beſtimmten Individuums und dieſes beſtimmten Momentes ſich vollzieht. Dieſes Individuelle Ich iſt eben ſo Natur-Kraft; darum weiß es ſich nicht, darum aber auch iſt es nicht mehr es ſelbſt, wenn es ſich weiß. Wie wir hier dieſen Act betrachten, ſo iſt er reines Thun der Natur, mit allen Unterſchieden der natürlichen Individuen behaftet, und eben darum individuell. Dieſe Wirkung der Natur erhält ſich aber im lebendigen Individuum, und dadurch bleibt es lebendig. Kein Selbſtbewußtſein, kein Objectiviren des Subjects vermag dieſen beſtändigen immer ſich erneuenden Schritt der Natur in die Freiheit, und damit die Lebendigkeit des Individuum aufzuheben. Vermöchten wir dieſes Individuelle Ich, das in jedem Momente der Erkenntniß und Thätigkeit des Geiſtes ein anderes iſt, zu erkennen, d. h. nicht blos als ein Werden überhaupt und Auseinandergehen, ſondern ſeinen Gehalt, die Kraft und Fortwirkung, ihre Entwickelung und ihr Ende in jenem Keim des Werdens ſchon zu beſtimmen, ſo gewännen wir freilich ein abſolutes Wiſſen, wir gewännen jene Oede der Weltanſchauung, die uns aus der Hegel'ſchen Philoſophie anweht, da wir die Nach- und Fortwirkung der Natur auf das Menſchen-Leben und ſeine Geſtaltung aus den Augen geſetzt hätten. Denn dieſes Individuelle Ich, das Product der Natur, und zugleich der Keim der Freiheit, iſt der Punkt, von dem aus unſer geiſtiges Daſein durch die Friſche der Natur genährt, befruchtet und ewig neu geſtaltet wird. — Im Acte des Individuellen Ich befreit ſich die Natur von ſich ſelbſt, indem ſie in ihrem höchſten Product ſich verdoppelt. Durch dieſe Verdoppelung wird die Natur wiſſend, indem durch die Entgegenſetzung des Ich das Unterſcheiden und Erkennen des Gegenſtandes, und auch des Ich ſelber als eines Gegenſtandes, möglich wird. Allein wäre nicht jenes Umſchlagen der Natur zugleich als ein nicht gewußtes vorhanden, ſo hörte das menſchliche Individuum überhaupt auf, Natur-Weſen zu ſein, oder die Brücke, das nothwendige Mit-

telglied zwiſchen dem einfachen Sein der Natur an ſich und der Spiegelung deſſelben im Wiſſen, wäre vernichtet. Wenn überhaupt die gewußte, erkannte Natur, als das zweite, andere Sein derſelben betrachtet wird, ſo darf dieſes zweite Sein nicht als unvermittelt vorhanden gefaßt werden, ſondern es iſt das reine Werden des Gedoppelten aus dem Einfachen aufzuzeigen, und der Punkt, wo die Natur erſt hinüberſchreitet in das Sein für ſich, ohne dieſes Sein für ſich, oder ſich Gegenſtand, ſchon zu ſein. Damit ſie gedoppelt ſei, muß ſie doppelt werden, d. h. aus ihrer Einfachheit ſchlechthin auseinander treten, ohne ſich Gegenſtand zu ſein, d. h. für ſich in die Einfachheit des Seins zurückzukehren. Eben dieſes Werden ſchlechthin iſt das Individuelle Ich und dieſer friſche Naturgrund alles geiſtigen Daſeins wäre als vertrocknet zu betrachten, wenn das Werden als ein einmaliges, oder als die mechaniſche, leere Wiederholung ſeiner ſelbſt gefaßt werden dürfte.

Damit aber dieſe Lebendigkeit der Natur in das Reich der Freiheit ſich hinübernehme und fortwirke, hat ſich jenes Werden andrerſeits auch gegen ſeine Producte, gegen die Welt der Objecte, das Gewordene, zu erhalten und durchzuſetzen. Als Uebergang der Gebundenheit und Einfachheit der Natur in das Doppelſein überhaupt iſt unſer Act Freiheits-Act; im Gegenſatze aber gegen die Welt der Gegenſtände, der Objecte, als des Allgemeinen und Einheitlichen im Bewußtſein, iſt er vielmehr Act der individuellen Freiheit.

Ich iſt ſich ſteigernde Thätigkeit.

Wie die gegenſtändliche Erkenntniß an den Act des Individuellen Ich gebunden ſei, wie ein jedes Moment jener Erkenntniß dieſen Act vorausſetze, und ſo das Element des Gegenſtändlichen und Allgemeinen dasjenige des Individuellen, ſein Gegentheil und ſeine Schranke hervorrufe — dies iſt ſchon oben erörtert worden. Das Sein des Gegenſtandes iſt auf einen Schlag das Werden des ſich nicht gegenſtändlichen, individuellen Ich. So iſt es Freiheits-Act des Individuum gegen das Allgemeine, Lebendigkeit

und Erneuung des Werdens gegen das Gewordene. Es wäre dies aber nicht, wenn es nicht im Keime ein Hinausſchreiten über das Gewordene und Allgemeine wäre. Denn ein Werden des Gewordenen iſt kein Werden mehr, oder dieſes beſtimmte Werden, welches geweſen iſt und welches nun als Moment des Gewordenen exiſtirt, iſt eben nichts anderes als Moment des Gewordenen, des Seienden, und darum ſelber nur Sein, man mag es drehen wie man will. Von dem Individuellen Ich jedoch kann das Sein unmöglich prädicirt werden, denn dann wäre es Gegenſtand. Wenn man nun behaupten wollte, dieſes Individuelle Ich ſei daſſelbe, welches das objectivirte, nur in unvollkommener Weiſe, eben als bloßer Act ohne ſich zugleich Gegenſtand zu ſein, ſo wäre erſtlich, wie ſchon früher erinnert, nicht zu begreifen, weßhalb das objectivirte Ich um dieſes zu ſein der Wiederholung ſeiner ſelbſt, aber in unvollkommener Weiſe, als eines bloßen Actes, bedürfen ſollte. Sodann aber, wenn wir wiſſen, daß das Individuelle Ich, welches ein reines oder unmittelbares Werden ſein ſoll, nichts anderes als das Werden des ſchon objectivirten Ich ſei, ſo iſt uns jenes kein reines Werden mehr, ſondern das Werden deſſen, welches bereits als Gewordenes, Gegenſtändliches, Identiſches im Bewußtſein vorhanden iſt. Iſt es aber ſo im Bewußtſein, wird es gleich geſetzt dem objectivirten Ich, ſo iſt es ja ſchon nicht mehr dasjenige, welches wir meinen, ſondern ſetzt ſich vielmehr ſo unſer Individuelles Ich voraus. Wir ſind daher gezwungen, wollen wir anders irgend eine der aufgeſtellten Hauptbeſtimmungen über das Individuelle Ich gelten laſſen, dieſes als einen beſtändig neuen, dem Gehalte und Weſen nach neuen Act zu faſſen. Auch durch die früher vorgetragene Dialektik des Werdens wird dieſe Beſtimmung geſtützt; indem nämlich ausgemacht ward, daß für das Werden als Begriff dasjenige Nichts oder Nicht-Sein, von welchem es auszugehen hat, das Unbegriffne ſei. Denn iſt das Nicht-Sein begriffen, ſo iſt es ſeiend, und damit das Werden als Einheit von zwei ſeienden Momenten ſelber vielmehr ein Sein, das nur in ſich durch Analyſe und Syntheſe in einige ungefährliche Unruhe verſetzt wird. In derſelben Weiſe würde das Individuelle Ich aufhören ein Werden in unſerem und im wahrhaften Sinne zu ſein, wenn ſein We-

ſen aus dem objectivirten Ich, alſo aus einem Gegenſtande, auf analytiſchem Wege entwickelt zu werden vermöchte. Es iſt vielmehr die reine Syntheſis, an welcher gar keine Analyſis herankommen kann, weil die letztere von der Einheit des Inhalts ausgeht, welcher doch das Individuelle Ich unter allen Umſtänden ſich entzieht; denn was auch als ſeine Einheit geſetzt würde, ſie wäre immer ein Product, welches erſt vermittelſt des reinen Auseinandergehens, welches das Ich iſt, zu Stande käme. Sie fiele daher immer nur in den Unterſchied zurück, deſſen Einheit ſie ſein ſollte. — Hierdurch aber wäre nur bewieſen, daß der Act des Individuellen Ich jedesmal ein neuer, anderer ſei; oben jedoch ward aufgeſtellt, das individuelle Ich ſei im Keime ein Hinausſchreiten über das Allgemeine und Gegenſtändliche im Bewußtſein.

Allerdings liegt auch dies in der letzten Erörterung. Denn wäre es kein Hinausſchreiten, ſo müßte das Individuelle Ich ſeinem Weſen nach als Moment des objectivirten Allgemeinen des Bewußtſeins vorhanden ſein. Wäre es aber ſo vorhanden, ſo würde es nur eine Wiederholung ſeiner ſelbſt, und, wie ſo eben hinlänglich dargethan iſt, überhaupt kein Werden in unſerem Sinne ſein. Es würde nur als ein noch nicht ſeiendes, noch nicht Allgemeines beſtimmt werden müſſen, während es freilich dieſes, aber zugleich, als reines Werden, ein ſolches ſein ſoll, das noch nicht als Gewordenes, und Allgemeines vorhanden iſt. Geſetzt wir denken den Begriff des Geiſtes, ſo wird uns dieſer Begriff, zufolge unſerer Lehre, überhaupt gegenſtändlich (d. h. wir faſſen ihn als Einheit ſeiner Momente) vermittelſt des Individuellen Ich. Erſt durch dieſen Hebel wird der Begriff des Geiſtes in das objective Daſein herausgehoben. Dieſer Begriff müßte nun, da er eben die Momente des Geiſtes darſtellen ſoll, auch den Act des Individuellen Ich, der ihm zum gegenſtändlichen Daſein im Bewußtſein verhilft, ſowie alles folgende Thun des Individuellen Ich ſeinem Weſen nach in ſich enthalten. Wäre dies, ſo wäre damit das Individuelle Ich Moment eines Begriffes, wäre ſelber gegenſtändlich, und kurz es würde von keiner der Beſtimmungen getroffen, welche wir demſelben bisher beigelegt haben. Wir müſſen daher ſagen, die Thätigkeit des Indivi-

duellen Ich, durch welche der Begriff des Geiſtes Gegenſtändlichkeit im Bewußtſein erlangt, ſei in dem Begriffe nicht befaßt, und der Act ſei daher ein Thun des Geiſtes, das über dasjenige Thun des Geiſtes, welches im Begriffe des Geiſtes erfaßt ſei, hinausgehe. — Was heißt das aber: „hinausgehen"? Es bedeutet eben nichts anderes als dies ganz allgemeine: die Thätigkeit des Individuellen Ich, vermöge deren der Begriff des Geiſtes gegenſtändlich wird, iſt eine erhöhte, geſteigerte Thätigkeit, geſteigert über diejenige Thätigkeit des Geiſtes hinaus, welche in dem gegenſtändlichen Begriffe des Geiſtes erkannt und niedergelegt iſt. So iſt es zu verſtehen, (und mit dieſem abſtracten Verſtändniß hat man ſich in dieſer Stelle noch zu begnügen) wenn wir ſagten, das Individuelle Ich ſei im Keime ein Hinausgehen über das Allgemeine und Gegenſtändliche im Bewußtſein. Auf dieſem Verhältniſſe aber beruht ein jeder weſentliche und ſachliche Fortſchritt der Erkenntniß, wie ſich ſogleich zeigen wird. Wir wollen uns hier nur erinnern, daß auch die Identitäts-Philoſophie jene Behauptung darin acceptirt, daß demjenigen Objecte die Wahrheit nicht zukommen ſoll, welches ſich nicht zum Subjecte fortbeſtimmt oder welches nicht zugleich Subject iſt. Das heißt, in unſrer obigen Weiſe zu reden, das Object iſt nicht die Wahrheit, wenn nicht die Kraft, von welcher es geſetzt iſt, in ihm ſelbſt aufgewieſen wird. Hierin liegt eben die Meinung, daß das Object, nur als Object, ohne Subject zu ſein, dasjenige nicht erreiche oder demjenigen nicht adäquat ſei, von dem es geſetzt werde. Die Identitäts-Philoſophie erklärt nun freilich auch umgekehrt dasjenige Subject erſt für vollendet, welches ſich Object geworden. Dies letztere geſchieht, weil ſie kein Individuum kennt; im anderen Falle hätte ſie gefunden, daß die ſetzende Kraft vorhanden ſein und wirken müſſe, ohne ſich objectiviren zu können, und hätte dann, von der Unzulänglichkeit deſſen, was nur Object iſt überzeugt, dem nicht objectivirten Subjecte, d. h. dem Individuellen Ich eine höhere und geſteigerte Thätigkeit zuerkennen müſſen, als ihr eigenes abſolutes Subject beſitzt. — Das Individuelle Ich iſt alſo weder ein Werden noch ein Thun, wenn es nicht allemal als geſteigerte Thätigkeit gegen diejenige beſtimmt wird, welche man eben gegenſtändlich zu erfaſſen vermag — dies geht aus der

bisherigen Entwickelung völlig klar hervor. Es wäre anders ein Sein, ein mechaniſches Inſtrument, eine platte Negation, die einen ſpielenden Proteſt triebe gegen die objective Welt, deſſen höchſtes und einziges Reſultat in dem Spotte beſtände, daß die objective Welt, gegen welche die Negation gerichtet, eben zu Stande käme. Wird das Individuelle Ich nur als ſich aufhebende Negation beſtimmt, ſo iſt es damit ein für alle mal beſtimmt, wir wiſſen was es ſei; dann aber wiſſen wir auch, was das ewig gleiche Fabrikat dieſer ewig gleichen Maſchine ſei, wir haben eine abſolute Wahrheit und die Schöpferkraft des Geiſtes iſt ausgeſchöpft. — Allein dieſe Negation, oder vielmehr das Individuelle Ich, iſt ein wahrhaftes Werden und Thun, d. h. ein Werden von etwas, das noch nicht geworden und noch nicht als That da iſt; und ſofern alles, was als Anſchauung, Vorſtellung, Begriff uns gegenſtändlich iſt, durch die Thätigkeit unſres Geiſtes gegenſtändlich geworden, ſo geht nothwendig ein jeder folgender Act des Individuellen Ich über den Grad der Thätigkeit hinaus, welcher ſich bereits durch das Sein eines Gegenſtandes im Bewußtſein, manifeſtirt hat. Jeder giebt zu, daß nichts für mich oder Gegenſtand meines Bewußtſeins ſein könne ohne meine Thätigkeit. Dieſe vorauszuſetzende Thätigkeit wird hier bezeichnet als das Individuelle Ich, und nun wird nichts weiter behauptet als daß dieſe vorauszuſetzende Thätigkeit bei jedem Fortſchritt der Erkenntniß ihrerſeits ebenfalls wachſe, oder daß gemäß der Erweiterung und Vertiefung der objectiven Welt die Thätigkeit des Individuellen Ich ebenfalls an Intenſität gewinnen müſſe. Die Kraft der Entgegenſetzung ſteigt mit dem Gewichte des Geſetzten. Wir behaupten im Grunde nicht mehr, als daß die Erkenntniß-Kraft durch das Erkennen wachſe. Hält man dieſen Satz für wahr, und ſtatuirt man überhaupt (wenn auch nur vorläufig) unſer Individuelles Ich, ſo folgt, daß ein jeder Act deſſelben, mit welchem die gegenſtändliche Erkenntniß gefördert wird, als eine geſteigerte Thätigkeit, als ein intenſiveres Werden des Individuum oder das Werden eines intenſiveren Individuum zu betrachten ſei. — Es ſind alſo aus dem Begriffe des Individuellen Ich, als dem wahrhaften Werden, dieſe beiden Folgerungen gezogen. 1) Eine jede Thätigkeit, welche uns als Vorſtellung, Begriff ꝛc. im Be-

wußtſein gegenſtändlich iſt, wird von der Thätigkeit des Individuellen Ich, vermöge deren jene gegenſtändlich iſt, überboten — und 2) die Acte des Individuellen Ich überbieten einander an Intenſität der Thätigkeit in dem Maße wie die gegenſtändliche Erkenntniß ſteigt, welche vermittelſt jener Acte zu Stande kommt.

Dieſe beiden Folgerungen ſind aus den bisherigen Beſtimmungen über das Moment des Wiſſens, welches wir das Individuelle Ich nennen, über jenen perennirenden Scheidungs-Act, in welchen alles beſtimmte Bewußtſein hineinfällt, gezogen worden. So wie in unſrer Darſtellung die beiden Folgerungen aus der Beſtimmung des Ich oder des Wiſſens, unmittelbares oder abſolutes Werden zu ſein, herfließen, ſo vollendet ſich in ihnen der Sache nach erſt dieſer Begriff des Werdens, indem er beſtimmter als der der Entwickelung ſchlechthin gefaßt wird. Denn man ſieht leicht, daß der eigentliche Sinn beider Folgerungen iſt, das Wiſſen als ſchlechthin ſich entwickelnd zu beſtimmen. Dies geſchieht in jeder der beiden auf andere Weiſe. In Betreff der erſten Folgerung nun iſt folgendes nicht zu überſehen. Wenn das actuelle Wiſſen als ſolches in der vollen Intenſität ſeiner Thätigkeit ſich objectiviren könnte, ſo wäre damit die Entwickelung des Wiſſens von ſich ſelbſt, des Wiſſens vom Wiſſen, abgeſchnitten. Dieſes Wiſſen des Wiſſens aber iſt das Weſen und der Kern alles Wiſſens. Entweder es objectivirt ſich nicht vollſtändig, oder es kann die beſtimmte Weiſe, in der es ſich gegenſtändlich geworden, ferner nicht verändern. Geben wir daher zu, daß Thätigkeit überhaupt gedacht werden könne, ſo müſſen wir jenen ungewußten perennirenden Scheidungs-Act als eine allemal intenſivere Thätigkeit faſſen gegen die etwa gedachte, objectivirte. — Dieſe Bemerkungen liegen durchaus in der vorangehenden Deduction, und ſollten hier nur ausdrücklich in Erinnerung gebracht werden.

Zur Erläuterung der zweiten jener obigen Folgerungen bemerke ich dies. Die erſtere behüthet lediglich die Beſtimmung des Wiſſens, Werden oder Entwickelung zu ſein, vor dem Tode durch ein abſolutes Wiſſen. Daß die ungewußte Thätigkeit intenſiver ſei als das jedesmal durch ſie vermittelte Object enthält erſt die Möglichkeit der abſoluten Entwickelung des Wiſſens von Seiten des Objects. Keineswegs aber iſt in dieſer Beſtimmung ſchon

der Prozeß des Werdens oder der Entwickelung, welche das Wiſſen iſt, als verwirklicht oder ſich verwirklichend gedacht. Damit dies ſtatt habe, muß zunächſt hinzukommen was die zweite Folgerung enthält, daß nämlich jene ungewußte Thätigkeit durch ſich ſelbſt, durch ihren Gebrauch und Uebung, nothwendig ſich nährt und ſteigert. Durch ihren Gebrauch und Uebung — d. h. nicht durch leere Wiederholung ein und deſſelben Scheidungs-Actes, ſondern durch Denken, durch die Bewegung des Wiſſens und die fortſchreitende Arbeit an der objectiven Welt des Bewußtſeins, welche nicht ohne jene ungewußte ſcheidende Thätigkeit vollbracht wird. — Jedoch wird auch in dieſer zweiten Folgerung das reine Werden, die reine Entwickelung des Wiſſens noch nicht vollſtändig verwirklicht gedacht. Es wird nur gleichſam der eigene Fond des Wiſſens nachgewieſen, aus dem es die Koſten ſeines abſoluten Prozeſſes zu beſtreiten vermag: nicht aber zugleich der Schauplatz, auf welchem der Prozeß in Wirklichkeit ſtatt findet, oder idealiſtiſcher zu reden, das Schauſpiel dieſes Prozeſſes ſelbſt. Wir werden daſſelbe ſogleich entdecken, nachdem nur ein Mißverſtändniß, dem die in Rede ſtehende zweite Folgerung noch ausgeſetzt iſt, abgeſchnitten worden.

Das Individuelle Ich hat nämlich außer der methaphyſiſchen Bedeutung, welche hier allein in Betracht gezogen werden ſoll, auch eine anthropologiſche und pſychologiſche Seite. Es vollzieht ſich in demſelben das Individuum, nicht das Subject. Das Subject erſcheint ſich als durch ſich ſelbſt geſetzt, als Sein, und ein für allemal fix und fertig; es reflectirt nicht auf ſein Werden und hat gleichſam ſeine Brücke hinter ſich abgebrochen. Allein das Individuum, dieſes geiſtige, intelligible Individuum, deſſen Begriff hier deducirt worden, iſt von einer Seite erſt als Werden des Geiſtes aus der Natur zu betrachten. Darum iſt es an den Lauf und die Wechſelfälle der Natur gebunden, und die Acte des Individuellen Ich vermögen im Kreiſe des einzelnen Individuum nicht in ununterbrochen fortlaufender Steigerung einer an den anderen, der ſpätere an den früheren ſich anzuſchließen. Heute, wo ich ermattet bin, iſt mein Denken keine geſteigerte Thätigkeit gegen geſtern, wo ich hell und kräftig war; der Schlaf zumal unterbricht einerſeits ſolches Werden des Ich, anderſeits fördert er. Das Alter wäre auch in

ſolcher Beziehung zu betrachten. Es gehören aber, wie geſagt, dieſe und ähnliche Fragen der Anthropologie an.

Das Individuelle Ich als Factor der Geſchichte.

Jedoch über den Kreis und den Kreislauf des einzelnen Individuum hinaus ſchlingt ſich eine Kette ſolcher Acte und dort finden wir, daß ſich Glied an Glied reiht. Es hieß nämlich oben: „in dem Maaße wie die gegenſtändliche Erkenntniß ſteigt (ſich erweitert oder ſich vertieft) wächſt auch die Kraft des ſie bedingenden Individuellen Ich". So wie wir nämlich von dem Individuellen Ich überall nur wiſſen in ſo fern es vom Gegenſtändlichen im Bewußtſein nothwendig vorausgeſetzt wird, ebenſo läßt ſich die Steigerung, überhaupt Veränderung ſeiner Thätigkeit auch nur an den Objecten erkennen und meſſen. Handelt es ſich nun darum, einen ſtetigen Fortgang in der Steigerung jener Thätigkeit irgendwo zu erblicken, ſo wird es offenbar dort ſein, wo die Welt der Objecte, die gegenſtändliche Erkenntniß, ſich ſtetig entwickelt. Wo iſt das aber? Nirgend anders als auf dem Gebiete der Geſchichte. Hier iſt es wo die Erkenntniß, mag ihr Fortſchritt langſamer oder ſchneller ſein, nicht ſtille ſteht, weder einen Kreislauf macht noch Abſchluß gewinnt; und hier wäre alſo auch der Schauplatz, wo gleichſam in der Kette jener Acte eine unendliche Steigerung der individuellen Freiheit zu ſuchen wäre.

Dies iſt nun ſelbſtredend nicht ſo zu verſtehen, als ob die Geſchichte in unmittelbarer Wirklichkeit das Schauſpiel böte, wie genau jedes Individuum oder jede Generation durch das Leben und die Thätigkeit der vorangegangenen zuſehends wachſe; als ob jedem Nachgebornen eine tiefere Welt-Anſchauung, ein weiterer Geſichtskreis, eine eindringendere Reflexion gegen die Vorzeit zukomme. Andrerſeits jedoch iſt es unleugbar ein Geſetz alles Cultur-Lebens, der vorangegangenen Cultur ſo weit möglich, ſo weit die Natur und dasjenige, was wir Zufall nennen, es geſtatten, ſich zu bemächtigen, ſie ſich einzuverleiben, und durch dieſe Arbeit die Kraft der eigenen Production zu mehren, zu ſpornen, zu

befruchten. Wenigſtens das Wiſſen mehrt ſich im Prozeſſe der Cultur-Geſchichte, und der unterſchiedvolle Reichthum des Wiſſens bringt von ſelbſt ſeine Vertiefung hervor. — Das Gepräge dieſes Geſetzes trägt denn auch die bisherige Geſchichte, ſoweit wir ſie kennen; wie tief und breit auch die Riſſe und Klüfte ſeien, welche Cultur-Epoche von Cultur-Epoche ſcheiden, ſo treten doch immer wieder Völker hervor, welche die Reſte vergangenen Lebens erweckend und mehrend zu empfangen wiſſen.

Dieſes Geſetz alſo zwingt uns, die Steigerung jener ungewußten individuellen Thätigkeit, (welche ein Moment des Wiſſens bildet), ſo fern ſie die Schranken und Bedingungen der einzelnen Individuen überſchreitend Individuen mit Individuen, ja Zeitalter mit Zeitaltern verknüpft, als einen Factor der Geſchichte zu betrachten. Das Wiſſen iſt nämlich vermöge dieſes ihm weſentlichen Momentes, wie die bisherige Dialektik gezeigt hat, ſchlechthin Werden und Entwickelung, ſo daß es, wenn es ſich ſelbſt erfaßt, in dem Acte und Momente ſolchen Werdens begriffen, ſich zu faſſen hat. Weil es nun eben abſolut werdend iſt, ſo überſchreitet es dadurch ſeiner Natur nach die kurze Lebensdauer des einzelnen wiſſenden Individuum, und hilft dadurch die weitere Sphäre der Geſchichte, als ſein weſentliches Element, conſtituiren. Die Beſtimmung des Wiſſens, ſchlechthin werdend, ſich entwickelnd zu ſein, iſt weſentlich ein und dieſelbe mit derjenigen, geſchichtlicher Factor zu ſein. Das Wiſſen oder Ich könnte ſich nicht als Entwickelung ſchlechthin manifeſtiren, ſich nicht als ſolche verwirklichen, wenn das Gebiet der Geſchichte nicht wäre. Und dies iſt, wie ſchon oben bemerkt, nicht nur ſo zu faſſen, daß die Geſchichte, wie der Schauplatz der Entwickelung des Wiſſens erſcheint; ſondern es iſt auch umgekehrt zu ſagen, daß die Geſchichte nicht wäre, was ſie iſt, wenn das Wiſſen ſich nicht entwickelte, oder wenn es das nicht wäre, was es iſt. — Bis zu welchem Grade man nun das Wiſſen, die durch die Zeitalter verlaufenden Entwickelungs-Stufen des Bewußtſeins, als geſchichtlichen Factor anerkennen ſolle, ob für den allerbedeutendſten und wirkſamſten, oder nur für einen mehr untergeordneten, dies iſt eine reine geſchicht-philoſophiſche Frage. Daß jedoch das Wiſſen und ſeine Entwickelung überhaupt ein geſchichtlicher Factor ſei,

leugnet niemand. Dies aber iſt der metaphyſiſche Punkt der Sache, der hier allein in Betracht kommt.

Indem alſo deducirt worden, daß Wiſſen Werden oder Entwickelung ſchlechthin ſei, ſo iſt darin zugleich die Geſchichte deducirt, ſo weit ſie nämlich mit dem Wiſſen in Wechſelbeziehung ſteht, ſo weit das Wiſſen auf ihr und ſie auf dem Wiſſen beruht. Das Wiſſen indem es ſich ſelbſt erfaßt, findet nothwendig den Begriff der Geſchichte, oder das Wiſſen des Wiſſens iſt zugleich und enthält das Wiſſen der Geſchichte. Das Wiſſen als das, was es iſt, als abſolutes Werden gefaßt, nimmt für das Daſein dieſes ſeines Begriffes den Begriff der Geſchichte in Anſpruch; und der Begriff des fortſchreitenden geiſtigen Individuum, der ſich entwickelnden wiſſenden Individualität, auf welchen unſre Theorie des Wiſſens uns geführt hat, wird ſomit nothwendig theils als Product theils als Producent der Geſchichte erkannt Der Begriff des ſo beſchaffenen Individuum iſt nur dann vollſtändig wirklich gedacht, wenn es als Product und Producent der Geſchichte begriffen wird.

Ferner aber möge man ſich der oben gebrauchten Beſtimmung des Individuellen Ich erinnern, nach welcher daſſelbe Freiheits-Act genannt ward. Dieſe Bezeichnung gebührt demſelben, wie ausgeführt worden, in doppelter Hinſicht: 1) wie fern daſſelbe gegen die objective Welt, wie wir uns ausdrückten, gerichtet iſt; d. h. wie fern die im Fortſchritt des Wiſſens ſich ſteigernde ungewußte oder individuelle Thätigkeit die Welt des Gewußten, Objectiven und Allgemeinen auflöſend, umgeſtaltend, theils erweiternd theils vertiefend ergreift. Der Reifungs-Prozeß der Individuen bis dahin, daß ſie dem Verhältniſſe zu irgend einem Allgemeinen als ihrer Subſtanz oder auch ihrem Selbſtbewußtſein entwachſen daſſelbe nur als beengende Feſſel zu betrachten haben, er iſt ein nothwendiges Moment des ſich entwickelnden Wiſſens. Dieſer Reifungs-Prozeß iſt aber ſchon in ſeinem Beginne ein Befreiungs-Prozeß, weil er in dieſen ausläuft; und was ſich frei macht von ſolcher Feſſel des Allgemeinen und Objectiven, iſt zunächſt und gleichſam im erſten Stadium des Vorganges die geiſtige Individualität, das ungewußte Werden des erneuten vertieften Geiſtes. Darum eben iſt von dieſer Seite das Wiſſen, oder das Individuelle Ich im Verhältniſſe zum

ewußten Allgemeinen gedacht, Act und Bethätigung der ıdividuellen Freiheit genannt worden. — Das eigenthümliche lebiet dieſes Prozeſſes iſt nun eben die Geſchichte, und ſo weit e Cultur-Geſchichte, iſt er ſogar der leitende Faden, an welchem ie geſchichtlichen Wechſel und Umgeſtaltungen hinlaufen.

Sodann aber iſt 2) noch in anderer Beziehung das Prinp des Wiſſens, unſer Individuelles Ich als Freiheits-Act bezeichet worden. So fern nämlich das fortſchreitende, ſich entwickelnde Biſſen oder das Bewußtwerden als ein beſtändiges Umſchlagen der latur in den Geiſt, in das Gebiet der Freiheit, betrachtet werden nn. Der an Intenſität der Thätigkeit wachſende Scheidungs-Act as Individuelle Ich) vermittelt zwar die Zunahme der gegenſtändchen Erkenntniß, allein ohne ſelber in ſeiner unmittelbaren Lebenigkeit ins Bewußtſein zu fallen. In dieſer ungewußten Weiſe ber gehört er der im Unterſchiede vom bewußten Geiſtesleben ſogenannten Natur an; das geiſtige Individuum iſt zugleich natürliches. Bie denn ein jeder einſieht, daß das geſchichtlich fortſchreitende Biſſen, wie es in dem lebendigen Individuum ſich realiſirt, in ir uns unlösbarer Verbindung mit der natürlichen Beſchaffenheit nd Begabung der Individuen ſtehe. So ſtellt das Wiſſen, als Berden und Entwickelung ſchlechthin gefaßt, ſich dar als ein Geeinſames von Natur und Geſchichte, oder das Prinzip des Wiſens, der an Intenſität der Thätigkeit wachſende Scheidungs-Act t von einer Seite Act in dem Prozeſſe der Natur, von der andern let (Product wie Producent) im Prozeſſe der Geſchichte. Er, oder er deducirte Begriff der erſt wiſſend werdenden, nicht ſich wiſſenen, Intelligenz verknüpft ſo Natur und Geſchichte, indem er das thätige Uebergehen, das reine Werden der Natur zur Beſchichte darſtellt. Die aus dem Prozeſſe der Natur und Beſchichte reſultirende Individualität iſt das Prinzip des fortſchreitenden, ſich entwickelnden, Wiſſens.

Es hat ſich die bisherige Unterſuchung fortwährend zu zeigen bemüht, daß das Wiſſen in ſeiner abſtracteſten Geſtalt als abſolutes Werden, als reiner unabgeſchloſſener Prozeß zu faſſen ſei. So könnte es es nicht ſtrenge gefaßt werden, wenn nicht die Sphären, welche es verknüpft, ſowohl diejenige, in welche es ſtrebt als auch die, welche es gleichſam hinter ſich läßt, ebenfalls

als werdend, als in einer Entwickelung begriffen ſich darſtellten, welche unſern derzeitigen Geſichtekreis überſchreitet. Denn wenn Natur und Geſchichte nicht unabgeſchloſſener Prozeß, ſondern fixirte Gebiete, abgeſchloſſene Gegenſtände für uns wären, ſo wäre auch das Wiſſen, welches beide verknüpft und zum Theil aus ihnen reſultirt, für uns fixirt, wäre nicht ſchlechthin ſich entwickelnd. Dies folgt unleugbar aus der oben gegebenen Dialektik des Werdens. — Geſetzt aber auch, Natur und Geſchichte ſtellen ſich wirklich als reinen Prozeß dar, ſo fragt es ſich, weßhalb, aus welchem Grunde? Etwa, weil im andern Falle das Wiſſen auch nicht Prozeß wäre, das letztere aber als Prozeß deducirt worden iſt? Wenn wir auf dieſe Weiſe begründen wollten, unterſuchen wir was dann folgen würde. Zunächſt wäre einleuchtend, daß die Beſtimmung der Natur und Geſchichte als reinen Prozeſſes den Begriff des Wiſſens bedingen würde. Wir müßten den Begriff von Geſchichte oder Natur fixirt haben, als einen fertigen wiſſen, ehe wir zu dieſem, hier deducirten, Begriffe des Wiſſens gelangen könnten; denn jene würden ja dieſen bedingen. Hätten und wüßten wir aber irgend welchen Begriff von Natur und Geſchichte als einen unabhängig vom Wiſſen fixirten, oder überhaupt als fixirten, ſo könnten wir niemals mehr zu unſerm Begriffe des Wiſſens gelangen, das als reiner Prozeß jedes fixirte Bewußtſein weſentlich auflöſt. Würde folglich der angedeutete Weg eingeſchlagen, aus dem Werden der Geſchichte oder Natur das Werden des Wiſſens abzuleiten, ſo könnte nur das Gegentheil des Beabſichtigten eintreten, und das Wiſſen könnte ſich nimmer als wahrhaftes Werden darſtellen. — Dennoch hat ſich gezeigt, daß dieſe Beſtimmung des Wiſſens nur möglich ſei unter der Bedingung, daß Natur und Geſchichte eben dieſelbe Beſtimmung empfangen. Dieſe beiden beleuchteten Rückſichten ſtellen daher die Aufgabe, den Prozeß von Natur und Geſchichte d. h. nichts weiter als daß beide Gebiete den reinen Prozeß, das reine Werden darſtellen, aus dem Wiſſen zu deduciren. Und der Weg zur Löſung dieſer Aufgabe ergiebt ſich ſehr leicht, ſobald man ſich erinnert, daß Natur und Geſchichte für uns nur ſind als Gegenſtände des Wiſſens. Wenn nämlich das Weſen des Wiſſens darin geſetzt worden, daß alles beſtimmte Wiſſen auf ungewußte Weiſe einen Keim der Wiſ-

ſenskraft legt, welcher, entwickelt, jenes beſtimmte Wiſſen überbietet — ſo folgt, daß in dieſe abſolute Entwickelung, welche das Wiſſen iſt, auch ſeine Gegenſtände hineingezogen werden müſſen, oder ſogar, daß das Wiſſen nur ſolche Gegenſtände haben könne, welche ſelber abſolut entwickelungsfähig und als in der Entwickelung begriffen zu faſſen ſind.

Ziehen wir dieſe Bemerkungen zuſammen, ſo hätte ſich alſo Folgendes ergeben. 1) Das Wiſſen iſt nur dann als reines Werden, als abſoluter Prozeß zu faſſen, wenn der Natur und der Geſchichte eben dieſelbe Beſtimmung zukommt. 2) Sie kommt ihnen zu ſofern ſie Gegenſtände des Wiſſens ſind. — Um aber dieſen letzteren Punkt in ſeiner vollen Allgemeinheit aufzufaſſen, wird es nöthig ſein, das Verhältniß des Wiſſens oder des Ich zu ſeinen Gegenſtänden überhaupt zu beſprechen. Dies ſoll in den beiden folgenden das Object und die Wahrheit betitelten Abſchnitten geſchehen, hinter welchen, nämlich in dem Abſchnitt von der individuellen Freiheit, erſt die eigenthümliche Sphäre des ſich entwickelnden Wiſſens wieder betreten wird. Daſelbſt werden auch die Beſtimmungen, welche in der bisherigen ganz abſtracten und ſchematiſchen Darſtellung etwa noch unklar geblieben ſind, mit voller Sicherheit, wie ich hoffe, aufgefaßt werden.

Hier ſei nur noch geſtattet, auf den ſpäteren Fortgang einen ſummariſchen Blick zu werfen, den das zuletzt Abgehandelte zu fordern ſcheint. Wir ſind nämlich durch unſre Theorie des Wiſſens auf drei Prozeſſe geführt worden, den der Natur, des Wiſſens und der Geſchichte. Alle drei greifen jedoch in einander ein, bieten ſich mithin als einen Prozeß dar, und es erhebt ſich die Frage, wie dieſer eine, grade in ſeiner Einheit, zu beſtimmen und mit was für einem Namen er zu bezeichnen ſei. Es würde ſich, mit andern Worten, darum handeln, vom Wiſſen aus die Geſammtheit ſeiner Beziehungen, ſo weit ſein Horizont reicht zuſammenfaſſend zu bezeichnen. —

1) Das Natur-Moment, welches die Analyſe des Wiſſens aufweiſt, iſt als ſolches völlig unentwickelt, es vollbringt und vollendet ſich im Geiſtesleben, im Denken und gegenſtändlichen Erkennen. Zweitens — das eigentliche Wiſſen bedarf, wie wir geſehen haben, zur Verwirklichung ſeines

Fortſchrittes des Begriffes der Geſchichte; alles beſtimmte Bewußtſein weiſt über ſich hinaus auf die Geſchichte, wo es ferner ſich zu entwickeln hat. Die Geſchichte daher, wenigſtens ſo bald man den Gedanken einer künftigen Geſchichte nicht abweiſt, ſie wird der umfaſſendſte Prozeß ſein, in welchen die beiden anderen gleichſam ausmünden; und was die Natur und die Geiſtes-Arbeit des einzelnen Bewußtſeins gemeinſam hervorbrachten, reift zu immer höheren Entfaltungs- und Wirkungs-Stufen an dem ſteigenden Licht der Geſchichte. — Eine Wiſſenſchaft des Wiſſens daher, welche die Bewegung des Wiſſens als eine zuſammenhängende erfaßt, zugleich aber ihren Verlauf ſo weit verfolgt wie der heutige Blick reicht, wird ſich Wiſſenſchaft der Geſchichte nennen müſſen. Wiſſenſchaft des Wiſſens iſt Wiſſenſchaft der Geſchichte.

Oder auf dieſe Weiſe: Den großen Prozeß, in welchem mitprozeſſirend wir deſſen theilhaft werden, was wir Daſein und Leben heißen, ihn zu verfolgen und immer neue Glieder in ihm zu entdecken, entdeckend aber ſelbſt ein Glied und wirkſam zu ſein, dazu iſt alle Wiſſenſchaft berufen. Jede beſondere geht von ihrem beſondern Punkte aus und mündet an einer beſonderen Stelle ein. Die Philoſophie nun (oder beſtimmter die Metaphyſik), d. h. die Wiſſenſchaft vom Wiſſen — entſpringt an der Stelle, wo ihr der Prozeß uothwendig als 1) ein zuſammenhängender, einheitlicher, ſich darſtellt. Welcher iſt hievon der allgemeinſte Grund? Daß es allen Dingen die überhaupt für uns ſind, gemeinſam zukommt, von uns gewußt zu werden; folglich wird durch die Wiſſenſchaft vom Wiſſen in dieſer einen Beziehung alles unter ſich verbunden. — Die Philoſophie mündet aber an der Stelle, wo ihr der zuſammenhängende Prozeß nothwendig 2) als Geſchichte ſich darſtellt. Aus welchem Grunde nun dies? Weil das Wiſſen ſich entwickelnd und ſich realiſirend in die Geſchichte übergeht, Geſchichte wird. Die Wiſſenſchaft vom Wiſſen nämlich analyſirt das Wiſſen und unterſcheidet dieſe drei Momente deſſelben: 1) das ſogenannte Natur-Moment, 2) das beſtimmte, fixirte Bewußtſein (etwa Zeit-Bewußtſein), 3) den Prozeß der Geſchichte — welcher letzte jene beiden erſten Momente in ſich aufnimmt und bald zu Handlungen bald zu

n Stufen des Wiſſens fort und fort entwickelt. — Es iſt aber letzte Beſtimmung ſcharf zu nehmen, ſo daß die Folgerung geſcheut wird: dieſes hier entwickelte Bewußtſein von dem ältniß des Wiſſens zur Geſchichte ſei ebenfalls, nicht minder alles andere beſtimmte Wiſſen, zur Entwickelung durch die hichte und in derſelben beſtimmt. Erſt eine Philoſophie, je dieſe Conſequenz mit Bewußtſein zieht und ſo ſich ſelbſt Laufe der Geſchichte zu überliefern die Entſchloſſenheit beſitzt, ſie empfängt das Recht Wiſſenſchaft der Geſchichte ſich zu nennen. In dieſen Prozeß der Geſchichte nun, genauer, in den Gedan= einer kommenden Geſchichte mit einem kommenden Wiſſen, ich der Blick der Wiſſens=Wiſſenſchaft, der Philoſophie, zu ren, und durch das Bewußtſein dieſes Sich=Verlierens eht es, daß die Geſchichte ſelbſt für die Philoſophie rei= nabgeſchloſſener Prozeß, wie auch, daß Alles für ſie Ge= ſte iſt.

Das Object.

Was nicht Individuelles Ich iſt, das iſt Object; alſo das Bewußtſein und ſeine Welt ſowohl in ihrer Breite wie Tiefe. Oder, was daſſelbe ſagt, alles dem das Prädikat des Seins zukommt iſt Object. Die Vorausſetzung des Objects aber iſt das Werden des Ich, und indem ſo ſein Grund das Werden, iſt ſein Sein als ein Gewordenſein zu betrachten. Und nicht allein das, ſondern indem das Werden des Ich permanent iſt, ſo iſt im Grunde auch das Object ſelbſt werdend. Wie denn Niemand leugnet, daß unſere Erkenntniß und Kenntniß nicht ſtille ſteht. — Weil aber das Individuelle Ich dieſes Werden des Objects wirkt ohne daß ſeine Wirkung im Erkennen des Objects zugleich erkannt wird, ſo muß das Object als von ſeiner Wurzel abgeſchnitten d. h. als ſeiend erſcheinen. Das Object ſtellt ſich als ſeiend, oder auch das Bewußtſein ſelbſt ſtellt ſich als Einheit dar, weil der Gegenſatz, durch den ſie nur möglich ſind, in dem Objecte oder in dem Bewußtſein nicht erfaßt ſein kann. — Mag nun das Object das Selbſtbewußtſein ſelber ſein d. h. das Denken, oder mag man das einfache Sein, ein Ding an ſich, oder dieſen Stein hier und dieſen Tiſch vorfinden, — alle dieſe Objecte kommen darin überein, daß ſie eine Einheit darſtellen oder ſeiend erſcheinen, und eben deßhalb ſind ſie nur Objecte. Denn das Bewußtſein, oder ſei es das ſogenannte Selbſtbewußtſein, das erfüllte, dieſe geeinte Welt der Gegenſtände und des Wiſſens, bedeutet nichts mehr als nur die eine Seite deſſen, was im Wiſſen oder Erkennen

geſchieht, und erſcheint deßhalb als Totalität und Einheit, weil die andere Seite, das Individuelle Ich nothwendig dabei unbegriffen und ungewußt bleibt. Wie viel auch dem Bewußtſein von ſeiner eigenen Natur ſich enthülle, es iſt und bleibt Wiſſen eines Gegenſtandes, und als Wiſſen eines Gegenſtandes iſt es Wiſſen eines ſolchen, das nur Gegenſtand iſt. Gegenſtand oder Object ſein und Nur-Object ſein, iſt ein und daſſelbe, weil es im Object weſentlich, auf eine Thätigkeit (das Individuelle Ich) zurückzuweiſen, welche nothwendig nicht objectivirt werden kann. — Stellt man nun eine Totalität des Bewußtſeins (des Wiſſens mit ſeinem Inhalte) auf, etwa als abſolutes Wiſſen, ſo kann ſolche Totalität nur erſcheinen, ſofern ſie das Moment des Seins enthält, ſie würde alſo nach unſerer Dialektik Totalität nur ſo fern ſein, als ihr ein Nur, eine Einſchränkung, zukäme. Dieſer Widerſpruch entſteht dadurch, daß dem Sein, welches täglich Erſcheinung innerhalb des Bewußtſeins, aber allerdings nothwendige und zweckmäßige Erſcheinung, iſt, irgend welche Realität zuerkannt zu werden pflegt. — Fragt man nun nach der beſtimmten Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit dieſer Erſcheinung, ſo iſt die erſtere ſchon erläutert worden. Nämlich das Sein erſcheint im Bewußtſein und das Bewußtſein erſcheint ſich ſelbſt als Sein dadurch, daß das Werden des Ich, welches jenem vorausgeſetzen, nicht in demſelben erfaßt wird. Dies wäre der wirkende Grund. Es fragt ſich nun weiter, warum das Individuelle Ich ſich nicht erfaßt oder unbegriffen iſt. Darum, damit es das ſei was es iſt, das reine, unmittelbare Werden, oder damit Entwickelung ſchlechthin und (was daſſelbe) die individuelle Freiheit ſei. Dieſe Antwort kann freilich erſt vollſtändig deutlich werden, wo die volle Bedeutung und das entwickelte Weſen deſſen was wir individuelle Freiheit nennen ausgeführt werden wird. — Um der individuellen Freiheit willen iſt alſo der Schein des Seins, und um ihretwillen hat das Bewußtſein das Sein ſowohl ſeiner ſelbſt, als Selbſtbewußtſein, wie auch das Sein deſſen, was ihm als bewußtloſer Gegenſtand erſcheint, beſtändig zu erringen und zu erobern. —

Hier, kann man ſagen, liegt die Aufgabe und Berechtigung der bisherigen Metaphyſik. Die Methaphyſik ſteht im Dienſte

der Freiheit, allein ihr nächster Zweck und Ziel iſt die Wahrheit d. h. die Herſtellung und Darſtellung der Einheit des Bewußtſeins mit ſich oder die Apologie des Seins. Weil ſie kein anderes Gebiet kennt als das gegenſtändliche, oder des Bewußtſeins, ſo iſt ihr höchſtes Ziel die Wahrheit. — Der Verluſt der Einheit des Bewußtſeins, ſein Zwieſpalt, iſt daher ihr Ausgangspunkt — wenigſtens der äußerliche; während das innerliche Motiv der Glaube an die Wahrheit in Geſtalt der Einheit iſt (deren rechter Name vielmehr, wie erhellen wird, der ungewußte Freiheits- und Entwickelungs-Trieb wäre). Dieſer Glaube an die Wahrheit wird nun durch die Metaphyſik in das Schauen verwandelt und auf dieſe Weiſe einerſeits (als Glaube) aufgehoben, andrerſeits gerechtfertigt. — Nach der obigen Charakteriſtik würde alſo die Metaphyſik die Grund-Wiſſenſchaft von dem ſein, was hier in dieſer Darſtellung Object genannt wird und als Object bezeichnet worden iſt. — Eine jede Wiſſenſchaft freilich wird Wiſſenſchaft vom Object ſein, weil der Inhalt einer jeden eben gewußt wird, d. h. Gegenſtändlichkeit beſitzt oder durch die Wiſſenſchaft erlangt. Auch die Pſychologie iſt nach unſrer Ausdrucks-Weiſe Wiſſenſchaft vom Object, weil in derſelben das Subject zwar, allein das Subject in ſo weit es ſich Gegenſtand oder Object zu werden vermag behandelt wird. Wie denn bereits erſichtlich geworden ſein wird, daß und aus welchen Gründen uns hier dasjenige, welches gewöhnlich Subject und das Subjective heißt, nur für eine Sphäre innerhalb deſſen gilt, was wir das Object und das Objective nennen. Eben dieſes Ganze aber der im Bewußtſein gegenſtändlichen Welt ſtellt ſich, weil ſeine jedesmalige Vorausſetzung, das Individuelle Ich, nicht zugleich erkannt wird, als eine Einheit dar (wie oben erläutert worden), und dieſe Einheit hindurch zu führen und gegen Hinderniſſe und Verkümmerungen ſiegreich zu behaupten, iſt die Aufgabe der Metaphyſik, welche deßhalb als Grund-Wiſſenſchaft des Objects zu bezeichnen iſt, weil ſie das Ganze der im Bewußtſein gegenſtändlichen Welt zu behandeln und deſſen Einheit darzuſtellen unternimmt. Das Ganze ſage ich, d. h. alles Object ſo fern und von der Seite wie es ein Ganzes im Bewußtſein macht, oder wie es eins iſt, d. h. wie fern ihm Sein zu-

mt. Sein iſt das Gemeinſame aller Objecte und die Meta-
ſik iſt daher auch als Wiſſenſchaft vom Sein zu definiren. —
cht ſich die Metaphyſik zur Wiſſenſchaft des Denkens, als des
ſetzenden Seins, macht ſie ſich zur Logik, ſo begründet ſie
n Gegenſtand, das Sein, die Einheit, aus ſeinem Gegentheil,
Unterſchiede. Die Hegel'ſche Metaphyſik hat dies Beſtreben,
in weil ſie den Unterſchied nur faßt als den des Subjectiven
Objectiven, dieſe beiden Seiten aber die Einheit deſſen aus-
hen, was überhaupt erkannt wird oder gegenſtändlich iſt, ſo
t eben die Summe des letzteren oder das, was wir das Ganze
Objectiven nannten, als die Einheit jener beiden Factoren
vor, und es bleibt dieſe Metaphyſik eben darum Wiſſenſchaft
Totalität oder der Einheit oder des Seins, bleibt Metaphyſik,
erhebt ſich nicht zur Freiheit und Geſchichte. Sie begründet
dem Unterſchiede, allein das Reſultat ſoll die Einheit und
rſöhnung ſein.

Herbart's Metaphyſik, anſtatt durch Aufheben des einfachen
ns das identiſche zu gründen, iſt vielmehr beſtrebt, alles zu
fernen, als Schein und Erſcheinung zu beſtimmen, was das
fache Sein des Bewußtſeins zu alteriren vermag. Dieſe Me-
hyſik iſt Wiſſenſchaft vom einfachen Sein, und ihre Tendenz
t dahin, die Einfachheit des Seins von außen her zu ſtützen
zu wahren, durch die Realen; denn wenn das Sein, dieſe
m des Bewußtſeins, ſich ſelber ſtützen und bewahrheiten ſollte,
müßte es dialektiſch werden, in das identiſche ſich umſetzen und
hören, das einfache zu ſein. — Es iſt, wie leicht erſichtlich,
r keineswegs der Ort, auf den Unterſchied der beiden be-
rten Welt-Anſchauungen näher einzugehen, da unſre Entwicke-
ig vielmehr, wie bald erhellen wird, bemüht ſein muß, das
leichartige und Gemeinſame aller metaphyſiſchen Beſtre-
ngen ins Licht zu ſtellen. Dieſes Gemeinſame mußten wir in
r Richtung erkennen, das Sein theils des Bewußtſeins ſelbſt
eils ſeines Inhalts und hiedurch eine Einheit oder wenigſtens
ſammengehörigkeit beider zu gewinnen. — Nach dieſer Bemer-
ng führen wir die Charakteriſtik der Metaphyſik und die ange-
nnene Parallele fort. — Jene Einheit nun ſetzt das unbefan-
ene Bewußtſein voraus und lebt in ihr. Solche Unbefangenheit

hat darin ihren Grund, daß das Bewußtſein in einem Gegenſtande zur Zeit ſich befangen und beſchäftigt hält, ohne zugleich auf andere und auf ſich ſelbſt zu reflectiren. Geſchieht aber dies, ſo entſtehen nothwendig Colliſionen, weil die Einheit des einen oder einzelnen Gegenſtandes nun alterirt erſcheint. Denn das Bewußtſein entdeckt Beziehungen und Bedingungen ſowohl der Einheiten (Gegenſtände) unter einander wie es auch ſich ſelber als die Einheit ſolcher Einheiten erkennt. Nachdem auf dieſe Weiſe dem Bewußtſein das Viele und Unterſchiedene entſtanden, ſo fragt es ſich um die näheren Verhältniſſe des Vielen unter ſich und zu der Einheit des Bewußtſeins — eine Frage, welche in der ſinnlichen Gewißheit noch verdeckt liegt, weil das Bewußtſein darin von dem jedesmal einen Object der Sinne erfüllt und ausgefüllt iſt. Bei der Frage nach den „Widerſprüchen" aber und den Beziehungen tritt dann die Metaphyſik ein, von welcher die verlorne Gewißheit in der Geſtalt der Wahrheit zurückgebracht oder die Einheit des Bewußtſeins mit ſich wiederhergeſtellt wird, für das Bewußtſein, d. h. als Gegenſtand oder in gegenſtändlicher Weiſe. — Herbart findet nun (wie ſchon oben angedeutet worden) dieſe Einheit des Bewußtſeins in dem einfachen Sein, und dieſen Begriff in ſeiner Reinheit aufrecht zu erhalten, darum dreht ſich ſeine Metaphyſik. Weil derſelbe aber nur Begriff, nur ſubjective Form iſt, ſo muß außer dem Bewußtſein etwas vorhanden ſein, auf welches die Form des Seins ſich bezieht; dies führt auf die Realen. Würden nicht die Realen, d. h. das abſolut Einfache, für das wahrhafte Subſtract des Seins genommen, ſo wäre das Sein ſelber nicht das einfache. Um dieſer einfachen Einheit des Bewußtſeins willen, welche eben Sein iſt, werden die Realen angenommen. — Hegels Phänomenologie kann man in ſo fern zu ſeiner Metaphyſik ziehen, als jene auf den metaphyſiſchen Standpunkt zu erheben bezweckt, zu dem Bewußtſein, daß das Denken ſich ſelber denkt. Die eigentliche Metaphyſik iſt dann die Darſtellung des Denkens, welches und wie es ſich ſelber denkt. Der hauptſächlichſte Widerſpruch des Bewußtſeins, derjenige zwiſchen dem Wiſſen und dem Gegenſtande iſt ſo bereits durch die Phänomenologie gehoben und in der Metaphyſik iſt ein und daſſelbe, das Denken, ſowohl der Gegenſtand, wie das Thun.

So weit iſt alſo das Bewußtſein bereits vereinfacht, reducirt. Dieſe Vereinfachung wird nun in dem Elemente reiner Gedankenbeſtimmungen bis dahin fortgeführt, wo als der letzte Grund der Wahrheit nur die Methode, der Rhythmus des Denkens übrig bleibt. Dieſes Letzte, dieſe Methode iſt nun freilich ſelbſt der Widerſpruch, d. h. die gewonnene Bewußt-Seins-Einheit, oder das Denken, geht als concret hervor. Da jedoch dieſes concrete, in ſich geſchiedene Bewußtſein dennoch Bewußtſeins-Einheit bleibt — oder, mit andern Worten, da jener Widerſpruch, die Seele der Methode, nicht über ſich hinaus, ſondern nur immer wieder auf ſich zurücktreibt, ſo kann dieſe Bewegung eben ſo wohl auch als keine Bewegung, als Sein betrachtet werden, und dies iſt in der That die abſtracteſte Bezeichnung für die Methode. Denn eine in ſich zurückkehrende Bewegung iſt keine, ſo wenig wie ein Werden wirkliches Werden iſt, das zugleich als Sein gefaßt werden kann. — In der obigen Kritik der Hegel'ſchen Lehre iſt dieſer Punkt bereits ausführlicher beſprochen worden. —

So iſt die Methaphyſik überall bemüht, in der Bewegung und dem Werden das Sein, in dem Vielen die Einheit aufzuzeigen. Sie iſt Wiſſenſchaft vom Sein und als ſolche umfaßt ſie alles oder es wurzelt in ihr als der Grundlage alles, dem das Sein zukommt, alles Seiende. So erſcheint ſie als die Reduction der Geſammtheit der Erkenntniß auf die einfachſte Geſtalt, eben das Sein oder die Einheit. Dieſe Einheit zu gewinnen iſt in ihrem Sinne ihr letzter Zweck, weil ſie die Wahrheit ſucht. Die Einheit iſt allerdings die Form der Wahrheit. Nun zwingen zwar die Erweiterung unſrer Erfahrungen, die Schärfung unſeres Erkenntnißvermögens dieſe Wiſſenſchaft, wie jede andere, von Prinzip zu Prinzip fortzuſchreiten, ſich beſtändig aufzulöſen und aufzugeben, um in neuer Geſtalt ſich zu begründen. Unter dieſem Wechſel des Prinzips und der Geſtalt, unter dieſer Veränderung des Inhalts und der Form bleibt aber der bewußte Zweck der Metaphyſik immer ein und derſelbe, nämlich die Wahrheit zu finden und darzuſtellen oder jene Einheit deſſen, was dem Bewußtſein von ihm ſelbſt und der äußern Welt zugänglich und gegenſtändlich geworden, zu gewinnen. Dieſem Beſtreben bleibt ſie getreu, und es kam ihr bis-

her nicht bei, ſolche Einheit etwa nur als Moment eines umfaſſenderen Prozeſſes aufzufaſſen, ſondern als das Höchſte und Letzte, was alle Wiſſenſchaft erreichen könnte und zu erreichen hätte, erſchien ihr immer der Begriff oder die Deduction der Einheit deſſen, was das Bewußtſein erfüllt, oder des Bewußtſeins mit ſich. — Die Methaphyſik iſt daher die Wiſſenſchaft, welche der geſammten gegenſtändlichen, inneren wie äußeren Welt, diejenige Form zu verleihen trachtet, welche dem Gegenſtande der ſinnlichen Gewißheit eigen iſt und deren Unhaltbarkeit grade den Ausgangspunkt der Metaphyſik macht. Freilich reflectirt in der ſinnlichen Gewißheit das Bewußtſein nicht auf ſich ſelbſt, wogegen die Metaphyſik grade die Wiſſenſchaft von der Reflexion des Bewußtſeins auf ſich iſt, und in ſo fern iſt der Inhalt der Metaphſik ein völlig anderer als der der ſinnlichen Gewißheit; es iſt aller Inhalt, wogegen jener grade der dürftigſte und am meiſten vereinzelte. Dennoch tritt, wie geſagt ſolches Wiſſen vom Wiſſen und deſſen Gegenſtänden als Metaphyſik von der einen Seite in daſſelbe Verhältniß zum Bewußtſein wie der Gegenſtand der ſinnlichen Gewißheit, daß beiden die Einheit, das Sein zukommt. Die Metaphyſik alſo vermag ihrem großartigen Inhalt und Stoffe keine andre Form zu erringen, als diejenige, welche dem erſten und roheſten Inhalt des Bewußtſeins, dem Objecte der ſinnlichen Gewißheit, zukommt, eine Form, welche, wie gezeigt worden, immer und ewig nur Form eines Momentes im lebendigen Bewußtſein und in ſeinem Fortſchritte ſein kann. Denn was immer die Form der Einheit und Gegenſtändlichkeit erlangt, ſetzt damit das Individuelle Ich voraus, welches letztere in jener Form unmöglich befaßt iſt; und was Gegenſtand iſt, iſt daher ſogleich nur Gegenſtand. Indem nun aber die Metaphyſik die Geſammtheit der Erkenntniß in ihren Wurzeln und Gründen zuſammenfaſſend in die gegenſtändliche Geſtalt bringt, ſo tritt damit ans Licht und wird ausdrücklich bewahrheitet, was an ſich vorhanden iſt, daß nämlich jene Geſammtheit nicht anders wie irgend welcher vereinzelte Gegenſtand, ebenfalls nur Gegenſtand, daß ſie alſo keine Geſammtheit, ſondern nur Moment eines weiteren Prozeſſes iſt; und eben darum auch die Form des Momentes annimmt und inſtinktmäßig in dieſelbe hineingearbeitet wird. Alles was als Totalität dem Bewußtſein

ſich darſtellt, hat nicht darin ſeinen Zweck und ſeine Beſtimmung, Totalität zu ſein und zu bleiben, ſondern als Moment, welches es in Wahrheit iſt, auch zu erſcheinen; das Mittel aber für dieſen Zweck iſt die gegenſtändliche Form. Iſt alſo grade diejenige Erſcheinungs-Weiſe, welche meiſt als Gewähr der Realität einer Totalität gilt. Dieſe Umkehrung folgt ſtrenge aus unſerm Prinzip, dem Individuellen Ich, deſſen Weſen freilich klar erkannt ſein muß, um dieſe Folge zu begreifen. Ein Inhalt, der zum Gegenſtande durchgearbeitet iſt, ſpricht es in dieſer Form aus, daß ihm etwas vorauszuſetzen ſei, und eine gegenſtändliche Totalität hebt ſich darum ſelbſt auf und widerſpricht ſich in ſich ſelbſt. — Nachdem bereits ausdrücklich ausgeſprochen worden, daß die bisherige Metaphyſik weſentlich beſtrebt ſei, ihrem Inhalt d. h. dem geſammten Inhalt des Bewußtſeins die Form des Objects zu verleihen, die Form, welche einem jeden Object als ſolchem, ſelbſt dem der ſinnlichen Gewißheit, zukommt — ſo kann es nicht mehr auffallend erſcheinen, daß in dieſem „Vom Object" betitelten Abſchnitte hauptſächlich von der Metaphyſik gehandelt wird. Indem ſie nämlich das Object, das eine, darſtellt, ſo abſorbirt ſie die übrigen, vereinzelten oder empiriſchen Objecte; was daher in der hier entwickelten Lehre das metaphyſiſche Object trifft, trifft darin auch die übrigen Objecte ſo fern ſie Object. Die Metaphyſik verhilft uns dazu, mit einem Schlage zu vollführen, was ohne ſie durch viele geſchehen müßte.

Wiederholen wir kurz, was in dieſem, „Vom Objecte" betitelten Abſchnitte erörtert worden, ſo haben wir 1) den in dieſer Schrift geltenden und aus dem erſten Abſchnitt „Vom Ich" reſultirenden Begriff des Objects aufgeſtellt; 2) daran erinnert, wie die einzelnen, vielen und mannigfaltigen Objecte von der Metaphyſik und ihren Hülfswiſſenſchaften zu einem, zu dem Objecte, alſo die Gegenſtände des Wiſſens durch die Wiſſenſchaft des Wiſſens zum metaphyſiſchen Object verarbeitet werden. Hierbei ward auf die metaphyſiſchen Richtungen der nächſten Vorzeit hingewieſen, und bei Herbart jenes eine, das Object in den Realen, bei Hegel in der Methode gefunden. Es ſind dies Erklärungs-Arten und Verſuche des Seins, und das Sein iſt das metaphyſiſche Object. Im Sinne dieſer Metaphyſiker iſt über die

Realen und die Methode nicht hinaus- und hinüberzukommen, sondern etwaige Entfaltungen und Bereicherungen des Geistes fallen in dieselben hinein. Im Gegensatz hiezu jedoch forderte der von uns aufgestellte Begriff des Objects, grade vermöge des Momentes der Einheit, welches ihm zukommt, die Voraussetzung des Individuellen Ich, und forderte, zu erkennen, daß der Geist, wenn er das eine, so wie irgend welches Object, bildet und gewinnt, in einem Prozesse begriffen sei, in welchem das Object nothwendig nur ein Moment sei. Indem also nach unserer Lehre das Wesen des Objects darin gesetzt ist, Moment zu sein, so ergab sich 3) das besprochene zweifache Verhältniß zur Methaphysik, in so fern nämlich a) die Metaphysik uns entgegenkommt und entgegenarbeitet durch Aufheben und Auflösen der empirischen mannigfaltigen Objecte, Erscheinungen u. s. w. in das eine Object, welches eben die metaphysische Wahrheit ist. In so fern jedoch die Metaphysik auf Kosten der Objecte das Object, oder der Erscheinungen die Wahrheit zu gründen bemüht ist, so befanden wir uns b) im Zwiespalt mit ihr, hatten über sie hinauszuweisen, sie selber als Object und die veränderliche Natur alles Objects auch an ihr ins Licht zu stellen.

Die Wahrheit.

Die Wahrheit iſt Object in unſerm bekannten Sinne; d. . kurz, ſie gehört dem Bewußtſein an, iſt gewußt. Wenn auch Gott als Subject für die Wahrheit genommen wird, ſo iſt er doch ls Subject oder in welcher andern Beſtimmung nur für uns ſo rn er unſer Object, oder in unſer Bewußtſein tritt; ſo fern wir n wiſſen, denken, fühlen, haben. Die Vorſtellung, der Begriff es göttlichen Subjects ſind alſo Objecte. — Wird aber die Wahr- eit vorzüglich in den unmittelbaren Zuſtand des religiöſen oder ittlichen Menſchen geſetzt, in die Gott-erfüllte Seele, ſo erlangt in ſolcher Zuſtand als Quelle des Lebens und Handelns theils n den einzelnen Handlungen, die aus ihm herfließen, Ob- jectivität, theils unmittelbar auf dem Wege innerer Erfahrung. Das religiöſe Gemüth wird ſeinen Zuſtand, die Offenbarung der göttlichen Wahrheit in ſeiner Seele, innerlich erfahren, wenn es die Kraft der Erfahrung, die nöthige Kraft des Bewußtſeins, beſitzt. Es kann ſeine Beſeeligung in der Andacht und Hinge- bung höher preiſen als Erkenntniß und gegenſtändliches Wiſſen; allein um nur dies auszuſprechen bedarf es des Bewußtſeins und muß ſein Zuſtand ihm Object ſein.

Dies alles liegt auf der Hand, und es iſt leicht zuzugeben, daß, was immer als Wahrheit beſtimmt werde, Object in dem weiten hier geltenden Sinne ſein müſſe.

Andrerſeits jedoch enthält nicht jedes Object Wahrheit oder iſt nicht ein jedes wahr, und die Wahrheit erſcheint daher als

eine beſondere Art von Object. Worin liegt nun der Unterſchied dieſer Art von den übrigen Objecten? Zunächſt jedoch iſt daran zu erinnern, daß ein Object von dem ich mich nicht berechtigt finde zu erklären, daß es wahr ſei, dadurch keineswegs für unwahr erklärt werde, ſondern möglicher Weiſe wahr ſei. Wann aber werde ich es wirklich für wahr halten? Wenn ich erkannt habe, daß ſeine Exiſtenz oder Vorſtellung von anderen Vorſtellungen ꝛc. nicht nur nicht geſtört, ſondern getragen werde, wenn ich alſo durch das Ganze oder ein relativ Ganzes, dem das fragliche Object angehört, dieſes beſtätigt gefunden habe.

Vergleicht man mit dieſer Beſtimmung der Wahrheit diejenige z. B. der Identitäts-Philoſophie, ſo erhellt leicht, daß beide in weſentlichen Punkten übereinſtimmen. Jene nämlich wird die Wahrheit definiren als Identität oder Einheit des Subjectiven und Objectiven. Nun ſetzt aber die Erkenntniß ſolcher Identität, falls dieſe allgemein und nicht zufällige Uebereinſtimmung in einzelnem Falle ſein ſoll, die Erkenntniß der Geſammtheit des Subjectiven und Objectiven d. h. deſſen was überall gewußt wird voraus. Oder, es wird (wie wir uns ausdrücken werden) die Totalität des Gewußten, der Objecte vorausgeſetzt, und alſo aus ihr die Wahrheits-Beſtimmung geſetzt. Wie ſich denn von ſelbſt verſteht, daß eine metaphyſiſche Beſtimmung die Erhebung zum Geſammt-Inhalte des Bewußtſeins zu ihrer Vorausſetzung hat. — Außerdem freilich iſt in jener Definition der Wahrheit als Identität des Subjectiven und Objectiven als ein weſentliches Moment zugleich der Unterſchied eben dieſes Subjectiven und Objectiven enthalten und ausgedrückt, ein Unterſchied neben und in der Einheit, vermöge deſſen der Wahrheit das Leben und die Bewegung des Geiſtes zukommt. Auch in Betreff dieſes Momentes entſpricht unſre hier aufgeſtellte Beſtimmung derjenigen der Identitäts-Philoſophie, indem der Begriff eines Ganzen oder einer Totalität den Unterſchied innerhalb der Totalität nothwendig fordert. Denn dadurch unterſcheidet ſich die Totalität der Objecte von irgend einem einzelnen Gegenſtande, daß jene mehrere einzelne d. h. von einander unterſchiedene befaßt. Der Begriff einer Totalität fordert alſo unterſchiedenes Einzelne innerhalb ihrer, und ſchließt die Reflexion auf ſolches ein. — Worin

jen andrerſeits die hier vorläufig aufgeſtellte Beſtimmung der Wahrheit von derjenigen der Identitäts-Philoſophie ſich unterſcheide, wird die ſpätere Entwickelung lehren.

Häufig aber wird man Dinge für wahr erklären ohne ihren Zuſammenhang deutlich erkannt oder ihren Begriff aufgefaßt zu haben; aus dem Gefühle wird man die Wahrheit behaupten. Dies iſt eben in ſo fern möglich, als das Gefühl zu einer relativen Totalität ausgebildet werden kann, vermöge deren es das Einzelne beſtätigt oder zurückweiſ't, ob es ſchon der explicirten und fachwerkartigen Weiſe des Verſtandes entbehrt. Was wir Welt-Anſchauung nennen, wäre bei den meiſten Menſchen richtiger als Welt-Gefühl und Welt-Tact zu bezeichnen. — Wo aber von den Gründen der Wahrheit und des Fürwahrhaltens die Rede iſt, hat man vor allem des religiöſen Glaubens zu gedenken. Die Sicherheit und Zuverſicht mit welcher er die Wahrheit von Einzelheiten welche ſo häufig unglaublichſter Natur ſind behauptet, rührt eben daher daß der Inhalt ſeines Glaubens die Totalität, daß er Gott iſt. Er hat für einzelne Fälle nicht blos ein Ganzes, ſondern das Ganze zur Entſcheidung bereit, und da ein jedes fragliche Object, jede Vorſtellung, Gedanke u. ſ. w. leicht eine Seite bietet von der es plumper oder feiner auf Gott bezogen werden kann, ſo drängt im religiöſen Bewußtſein die ganze Wucht der Gottes-Größe überall hin; ſo wie die ganze Höhe der Atmoſphäre auf jeden Punkt der Erde drückt. Denn nicht wie im Begriffe die Allgemeinheit und Einzelheit in ſich ergänzendem Fluſſe und Austauſche ſind, ſchaut der ſpecifiſch Religiöſe die geoffenbarte Totalität an, ſondern ſie ſteht ihm mechaniſch feſt und alle einzelnen Lebens-Erſcheinungen haben ſich ihr zu accommodiren.

Wir finden alſo ſowohl im Glauben, in dem Wiſſen das auf Offenbarung beruht wie in dem vermittelten Wiſſen die Ueberzeugung von der Wahrheit als eine Wirkung der relativen oder abſoluten Totalität, zu welcher von einem Einzelnen recurrirt wird. Je umfaſſender oder auch je reicher dieſe Totalität, um ſo intenſiver wird die Wirkung ſein; oder mit anderen Worten, iſt das Wiſſen ein prozeſſirendes, ſich vermittelndes, ſo wird die Wahrheit um ſo mehr Grund und Boden haben je weiter und tiefer die Vermittelungen reichen (weßhalb denn bei Hegel vom Begriffe ge-

ſagt wird, daß er abſolut vermittelt ſei); und der Religiöſe wird von der Wahrheit eines beſtimmten Gehaltes um ſo mehr durchdrungen ſein je directer oder augenſcheinlicher er dieſelbe auf Gott ſelbſt zu beziehen und an ihn zu knüpfen vermag. Das Gewicht ſteht hier gleichſam im geraden Verhältniß zur Maſſe. — In dieſer Rückſicht iſt z. B. die Philoſophie des Spinoza vorzugsweiſe ein rechtes *Syſtem der Wahrheit* zu nennen, da alles Einzelne und Beſtimmte, ſo fern es wahr, nicht nur auf Gott bezogen, ſondern er ſelbſt iſt. Die Totalität, Gott iſt nicht nur in ſeinen Wirkungen, ſondern ſelber überall gegenwärtig. Bei allem Denken das Tiefſte und Letzte beſtändig im Auge zu haben, darin iſt dieſes Syſtem Muſter und Mahnung für jeden Philoſophirenden; ſo wie der Religiöſe von ſich fordert, Gott beſtändig vor Augen zu haben. Es iſt im Grunde ebendieſelbe Forderung welche von der Vernunft an die Wiſſenſchaften gerichtet wird, eine Metaphyſik zu haben, d. h. eine Wiſſenſchaft welche, während die übrigen Wiſſenſchaften ſich bemühen Wahrheiten an's Licht zu fördern, Grund und Weſen der Wahrheit und darin alle Wahrheit behandelt. Sie iſt die Wiſſenſchaft von der Wahrheit ſelbſt. In dem vorangehenden Kapitel von dem Object iſt ausführlicher über ſie geſprochen und ſie als Wiſſenſchaft des *einen* Objects oder der Einheit der Objecte, der Objecte als der Totalität, beſtimmt worden. Wie leicht einzuſehen ſo iſt jene Beſtimmung mit dieſer identiſch, denn die Wahrheit iſt die Totalität der Objecte, oder was dem einzelnen beſtimmten Objecte das Prädikat der Wahrheit verſchafft, iſt wie wir ſahen ſein gefundener Zuſammenhang mit anderen und zuletzt die Totalität.

Die obige Frage alſo, was für ein oder welcher Art Object die Wahrheit ſei, iſt nun dahin beantwortet, daß ſie den Objecten zukomme ſo fern ſie eine Totalität ausmachen, oder kurz daß ſie die Totalität der Objecte ſei.

Die beiden Seiten der Wahrheit.

Nachdem aber feſtgeſtellt worden, welcher Art Object die Wahrheit ſei, ſo ſind wir um ſo gewiſſer daß ſie überhaupt Ob-

ject, und der Einwand, ſie greife über den hier aufgeſtellten Begriff des Objects hinüber oder ſei Subject, wird ferner um ſo weniger auftauchen können. — Nun aber hat man ſich an den Begriff des Objects zu erinnern, um inne zu werden was man an der Wahrheit habe. Die Erſcheinung des Objects oder Gegenſtandes iſt wie gezeigt worden bedingt durch einen in dem jedesmal bezüglichen Gegenſtande nicht befaßten und gleichſam außerhalb deſſelben ſich vollziehenden Act, welcher das Individuelle Ich genannt wird. Dieſes Individuelle Ich, die Kraft zu objectiviren, iſt ſo fern es ſelber vorgeſtellt, begriffen, objectivirt wird, nicht mehr das was es iſt, ſondern iſt ſeiner eigenen Objectivirung allemal vorauszuſetzen. Es iſt ſchlechthin nicht Object. Was daher als Object zu betrachten, iſt im Gegenſatz zu dieſem Individuellen Ich, ſeiner Bedingung, nur Object, nur Gegenſtand, und die Wahrheit ſelbſt obgleich ſie als Totalität erſcheint iſt, da ſie Gegenſtand, zugleich nur Gegenſtand. — Sie iſt allerdings Totalität gegenüber den einzelnen Objecten, den unbezogenen, unmittelbaren; oder, was ebendaſſelbe ſagt, die Vermittelung (denn Wahrheit iſt allemal vermittelt, wie fern nur die Analyſe gemacht wird) iſt Totalität gegenüber der Unmittelbarkeit, welche letztere ein Moment von jener; aber eben deßhalb weil ſie Totalität, Einheit iſt, ſo hat ſie nothwendig die Seite der Unmittelbarkeit an ſich. So hat Hegel gedacht. Wir in unſerer Weiſe ſagen: Gerade als Totalität der einzelnen Objecte iſt die Wahrheit ſelber Object, ſofern ſie dadurch Einheit iſt. Eben dieſelbe Dialektik durch welche die einzelnen Objecte ſich zu Momenten herabſetzen und eben dadurch die Wahrheit hervorbringen, zeigt ſich an der Wahrheit ſelbſt, d. h. eine nothwendige Beſtimmung der Wahrheit iſt diejenige, nur Gegenſtand oder Moment eines anderen Prozeſſes zu ſein. Die Wahrheit hat alſo die beiden Beſtimmungen 1) Totalität und 2) gerade als ſolche Moment zu ſein.

Sie iſt wirklich Totalität der Objecte; allein als ſolche ſelber Object, ſeiend, und weil ſeiend unmöglich abſolute Totalität oder abſolute Wahrheit. Der Begriff der abſoluten Wahrheit iſt nach unſeren dialektiſchen Vorausſetzungen durchaus ſich widerſprechend; nicht daß wir unfähig wären die abſolute Wahrheit zu erkennen und deßhalb in dem Bemühen um ihre Erkenntniß zu

Widerſprüchen getrieben würden, — im Gegentheil, nicht unfähig ſondern zu fähig ſind wir um bei einer abſoluten Wahrheit ſtehen zu bleiben. Von Kant ward die Erkenntniß derſelben in Abrede geſtellt weil wir das Object, wenigſtens ein gewiſſes Object, das Ding an ſich, nicht zu erkennen vermöchten; hier aber wird ſie aufgegeben weil wir das Object zu gut erkennen, weil wir es durchſchauen und ſeine Form als unzureichend begreifen. Man hat nach Kant dem Object dadurch aufhelfen wollen daß man ihm Form und Gehalt des Ich vindicirte, allein das ſo verklärte, verinnerlichte Object iſt von uns wiederum als bloßes, als Nur-Object etkannt worden, oder es hat ſich gezeigt, daß das Ich in objectiver Weiſe, ſei es als intellectuelle Anſchauung oder als Begriff, unmöglich erſchöpft werden könne. Man kann dergleichen bilden wie den Hegel'ſchen Begriff und die intellectuelle Anſchauung, und es ſind dieſe Formen ſchätzbare Bereicherungen des objectiv Daſeienden, es ſind neue Geſichtspunkte, neue Auffaſſungs-Weiſen des Zuſammenhangs der Dinge, — allein das nicht ſelbſtbewußte Leben und Thun des Ich können ſie nicht enthüllen.

Die beiden entwickelten Seiten der Wahrheit: 1) Totalität und (ideelle) Einheit der vereinzelten Objecte; 2) nur Moment, Durchgangspunkt in der Entwickelung des Individuellen Ich zu ſein, — ſie bleiben vorläufig ſo unverbunden neben einander ſtehen und erſt ſpäter wird ihre Verſchmelzung und das Product ſolcher Verſchmelzung nachgewieſen werden. Aus der zweiten Beſtimmung ergiebt ſich aber wie geſagt unmittelbar die Folgerung, daß der Begriff einer abſoluten Wahrheit auf Täuſchung und Kurzſichtigkeit beruhen müſſe. Zu welchem reicheren Begriffe er ſich entwickele, wird ſich ebenfalls ſpäter zeigen. — Es hat jedoch dieſer Begriff der abſoluten Wahrheit theils eine ſehr feſte Exiſtenz im gemeinen Bewußtſein, theils eine außerordentliche Wirkung in der Welt gehabt; er ſoll deßhalb in beiderlei Hinſicht näher betrachtet werden ehe wir in ſeiner dialektiſchen Umgeſtaltung fortfahren. — Was ſeine Exiſtenz oder Erſcheinung im Bewußtſein betrifft, ſo wird klar geworden ſein daß er nur erſcheinen könne, aber auch in irgend einer Geſtalt erſcheinen müſſe, ſobald auf das Individuelle Ich nicht reflectirt wird. Denn was man mit dem Namen der abſoluten Wahrheit im Grunde meint entſpricht

recht eigentlich jener erſten Seite der obigen Beſtimmung der Wahrheit, nach welcher dieſe Totalität der einzelnen Objecte iſt. Iſolirt man dieſe Seite, trennt ſie von der zweiten Beſtimmung, ſo hat man allerdings ein Sein oder Seiendes, das alles (nämlich Seiende) umfaßt und wenigſtens in ideeller Weiſe enthält. Nach der hier gegebenen dialektiſchen Grundlage kann es nur auf ſolchem Wege des Iſolirens geſchehen daß der Gedanke abſoluter Wahrheit von uns gefaßt und feſtgehalten wird, um ſeine Wirkungsweiſe zu verfolgen.

Die eine Seite der Wahrheit als abſolute Wahrheit; deren Wirkungsweiſe und Form.

Die abſolute Wahrheit und ihr Glaube haben eine hohe, ja die höchſte Rolle in der Welt geſpielt und ſind der mächtigſte Hebel für den Fortſchritt des Menſchengeſchlechts und die geſchichtliche Entwickelung geweſen. Sie ſind das Schiff welches die Menſchheit durch wilde Fluthen trug, bis es einen Theil zum Hafen der Freiheit führte.

Eben um dieſer Bedeutung willen iſt es freilich an dieſer Stelle noch nicht geſtattet, das Würdigſte von dem Gedanken abſoluter Wahrheit zu ſagen; erſt ſpäter, wenn wir uns über den Begriff der Freiheit verſtändigt haben werden, kann von der Wahrheit nach Verdienſt geredet werden. Es giebt jedoch gewiſſe Seiten ihrer Wirkung, oder wenn man lieber will ihres Zweckes, die ſchon hier verſtändlich ſind und um ſo mehr beachtet werden ſollen, als wir das Weſen der abſoluten Wahrheit zu verkennen und nicht in ſeiner Tiefe aufzufaſſen ſcheinen möchten, wenn wir lediglich die Form derſelben (was freilich der eigentliche Zweck dieſes Kapitels iſt) nicht zugleich ihre Wirkung beſprächen.

1) Schon oben ward berührt, daß durch die Wahrheit als die Totalität des Objectiven den Beſtimmtheiten und Einzelheiten eine Beſtätigung und Bekräftigung, alſo Kraft und Beſtand verliehen werde. Die Kraft des Seins welche einem unmittelbaren Object zukommt wird unendlich erhöht wenn daſſelbe für ein wahres erkannt worden. Irgend eine einzelne ſittliche Forderung, z. B. die

der Wohlthätigkeit, erlangt ein unendlich größeres Gewicht, Halt und Grund wenn ſie als religiöſe aufgefaßt und auf Gott d. h. auf die abſolute Wahrheit des religiöſen Bewußtſeins bezogen wird. Niemand weiß das beſſer als der politiſche Abſolutismus und die Deſpotie, indem ſie ſich in direkten Zuſammenhang mit der abſoluten Wahrheit erklären; falls ſie nicht etwa von der katholiſchen Kirche übertroffen werden. Die Autorität überhaupt pflegt mit Vorliebe auf die abſolute Wahrheit zu recurriren. — Die Hintanſetzung des natürlichen (wenn gleich edlen) Menſchen gegen den wiedergeborenen im Glauben iſt eben darin berechtigt daß in dem letzteren der ſittliche Gehalt einen Anhalt und feſteren Grund des Beſtehens gewinnt. — Jedoch giebt es ohne Zweifel Lebens-Momente und Perioden der Menſchheit und Menſchen die zu verwünſchen, es giebt den Irrthum, die Lüge, das Uebel und ſie alle hängen ſich an den Pfeiler der abſoluten Wahrheit deren Kraft, den Dingen Beſtand zu verleihen, auch ſolchen Objecten zu gute gekommen iſt. Der Werth des bloßen Beſtandes wäre daher ſchon an ſich ſelbſt ſehr zweifelhaft, wenn wir uns auch nicht zu erinnern hätten daß nicht der Beſtand ſondern vielmehr der Fortgang Zweck und Weiſe der Dinge ſei.

2) Der Beſtand als ſolcher iſt es alſo weniger der zu ſchätzen wäre; allein es wird in dieſem relativen Beſtande der Dinge vor dem Bewußtſein vermöge ihrer Beziehung auf die abſolute Wahrheit etwas anderes vermittelt dem ein unbedingter Werth beizulegen: dies iſt die Ausbreitung, die allſeitige Entwickelung der Objecte, hauptſächlich des menſchlichen Weſens. Das Verhältniß des Menſchen zu ſeinen Gegenſtänden iſt das eines Thätigen, und er wird daher ein Object um ſo mehr durcharbeiten, es um ſo inniger mit ſeinem Geiſte erfüllen und ſich mit dem Geiſte des Gegenſtandes je mehr der Beſtand des letzteren vor dem Bewußtſein geſichert erſcheint. Der Gedanke des Seins, der Wahrheit (denn das abſtracte Weſen der Wahrheit iſt nichts anderes als Sein) giebt dem Leben ſeine Breite; er läßt den Geiſt verharren und im Verharren ſich ausleben. Unter dem Schutze dieſes Gedankens ſammelt das Bewußtſein die Fülle der einzelnen Fälle, d. h. bereichert ſeine Erfahrung; der Reichthum der Erfahrungen aber vermag vor allem ſowohl das

geſchichtliche Leben wie das des Einzelnen theils auf eine höhere Erkenntnißſtufe emporzutragen, theis auf derſelben zu ſichern. — Wenn z. B. ein Volk ſeine abſolutiſtiſche Regierung eben vermöge der Beziehung und Verknüpfung derſelben mit der abſoluten Wahrheit länger trägt als es ſollte, länger als für die Entwickelung ſeiner Kraft und Thätigkeit heilſam, ſo kann dies freilich unter Umſtänden als ein großes geſchichtliches Unglück zu betrachten ſein; allein zugleich wird auch ein Gewinn daraus gezogen werden, nämlich die geſchichtliche Erfahrung jenes Unglücks, die Erfahrung der beſtimmten Wirklichkeit in ihren tauſend Beziehungen und Verzweigungen welche die Folge jenes unmäßigen Gehorſams geweſen.

3) Die betrachtete Wirkungs-Weiſe des Gedankens einer abſoluten Wahrheit geht, wie bemerkt, mehr in die Breite des Lebens; es giebt eine andere auch in die Tiefe; nämlich die Erhebung der Menſchheit auf höhere und höhere Stufen der Freiheit an dem Gedanken einer abſoluten Wahrheit oder eines abſoluten Weſens. Zwar wird weder durch den religiöſen Glauben noch durch die vermeintliche Erkenntniß des höchſten Weſens, noch durch die unendlich vielen Mittelſtufen des gläubigen Erkennens und erkennenden Glaubens die volle Subjectivität d. h. das Individuum erreicht; deſſen Begriff ſogar nothwendig verkürzt und beſchnitten. Was aber gewonnen wird, iſt das eine Object, das Object, wie wir uns ausdrückten; und durch die bewußte Hingabe an daſſelbe befreit ſich die Seele von der Macht der bewußtloſen Natur, des Zufalls, der blinden Begierde und wie alle die Mächte heißen welche den bedrohen der keinen Mittelpunkt, keinen Zweck und Quell des Daſeins kennt, um an deſſen Morgenfriſche die nächtlichen Träume und Ungeſtalten abzuſpülen. Denn die abſolute Wahrheit ſo weit ſie für ſolche gilt iſt auch die abſolute Macht. Als Totalität und beherrſchendes Weſen der vereinzelten Objecte iſt ſie die Macht über dieſelben, und je mehr der Menſch ſeine Welt der Objecte, vor allem ſein eigenes gewußtes Weſen der abſoluten Wahrheit überliefert, auf ſie bezieht, deſto mehr Macht empfängt er zurück. In dieſem Austauſche beſteht die Andacht; ſie enthält die Hingabe an die Wahrheit, die Anerkennung, die erneute und geſtärkte Ueberzeugung von derſelben, ſodann

als Rückgabe an den Gläubigen die Macht der Wahrheit, welche durch den Bund auf ihn übergeht. Dieſe Macht beſteht nun in der relativen Freiheit welche durch die Befreiung aus den Banden der einzelnen Objecte erreicht wird, und die letzteren hören überall auf einzelne zu ſein nachdem ſie wiedergeboren oder aus der Totalität geſetzt ſind. Für das Gottesbewußtſein iſt mit anderen Worten der Materialismus überwunden.

Um aber dieſe Geiſtigkeit des Lebensgrundes zu vollenden, tritt namentlich im Chriſtenthum noch dies Moment hinzu: die Befreiung vom natürlichen Menſchen iſt nicht meine eigene volle That, ſondern Gottes Gnade und Liebe muß mir helfen. Der Menſch vermag als Product der Natur und an ihrer Hand das Reich des Geiſtes nicht zu erlangen, wenn es ihm nicht von oben her ſich öffnet. — Es vollendet dieſe Vorſtellung in ſo fern die Geiſtigkeit des Lebens-Grundes als die Bewegung durch welche wir unſer Heil und unſere Kraft empfangen wie die eigenſte des geiſtigen Princips, der freien göttlichen Liebe erſcheint. Wir dringen nicht zu ihr, ſie aber zu uns; wir ſind Sünder, damit Gottes Liebe um ſo freier erſcheine. Mag dies Mittel ſein Bedenkliches haben, ſo erſcheint doch der Zweck erhaben. — Je doch dürfte hier, eben weil dieſe Kluft geriſſen wird, ein transcendenter Punkt liegen; und wenigſtens hat derjenige welcher die Transcendenz der chriſtlichen Vorſtellung aufs Entſchiedenſte bekämpfte, Feuerbach nämlich, mit derſelben zugleich die abſolute Geiſtigkeit des Lebens-Grundes preisgegeben.

Wir wollen ſeine Lehre in dieſer Rückſicht näher betrachten.

Es iſt der Mangel Feuerbachs daß er nur die Schwäche nicht zugleich den eigenthümlichen Werth der chriſtlichen Transcendenz beleuchtet und dem Schwunge dieſer Vorſtellung nicht gefolgt iſt. Allerdings läßt ſich ſagen, „Theologie ſei Anthropologie", allein damit iſt die Anthropologie erweitert und muß die Theologie als ihr Moment anerkennen und aus ſich entwickeln nicht aber abſchneiden. Ebenſo iſt die andere Behauptung, der Menſch gehe nicht über ſein Weſen hinaus, ſo lange inhaltsleer bis die Vorfrage entſchieden, worin ſein Weſen beſtehe; und wenigſtens wäre das ſcheinbare Hinausgehen in ſeinem tiefſten Sinne, in ſeiner das menſchliche Weſen affirmirenden nicht negi-

tenden Bedeutung zu faſſen. Wird der Ausſpruch Feuerbachs in beſchränkterer Weiſe genommen, ſo kann ſich z. B. auch die hier entwickelte Lehre gegen ihn erheben, nach welcher der Menſch ſo fern für ſein Weſen irgend ein objectivirtes, für das Bewußtſein vorhandenes Allgemeines oder kurz ein Seiendes gilt, beſtändig über ſein Weſen hinausgeht und gerade dies die lebendige Seele des Menſchen iſt über ſein Weſen hinauszugehen. Als ein ſolches Transcendentes haben wir das Individuelle Ich kennen gelernt, bis jetzt nur als transcendenten Keim; die Geſchichte wird ſich als das entwickelte und verwirklichte Hinausgehen des Menſchen über ſein erkanntes Weſen darſtellen.

Kehren wir aber ſpeciell zur Tranzcendenz des religiöſen Bewußtſeins zurück, ſo leuchtet ein daß dieſelbe je nach dem unterſchiedenen Gehalte der Religionen eine unterſchiedene Bedeutung habe. In dem klaſſiſchen Mythus z. B., wo der Bruch mit der Natur nur halb geſchehen und nur halbe Verſöhnung herrſcht, hier iſt die Transcendenz d. h. die zu ſelbſtſtändigen Geſtalten objectivirten Züge des menſchlichen Weſens auch zur Hälfte ein Spiel, Spiel der Phantaſie; allein im Chriſtenthum deſſen Prinzip die abſolute Macht und Freiheit des Geiſtes iſt die Transcendenz voller Ernſt und Product der Reflexion, des Gedankens. In ihr vollendet ſich erſt das Prinzip ſelber. Denn, wie wir ſchon andeuteten, das Oben und das gnädige, liebevolle (d. h. frei geiſtige) Entgegenkommen von dort her ſind Vorſtellungen welche das Daſein abſoluter Geiſtigkeit, eines Geiſtes-Lebens das auf ſich ſelber Fußt darſtellen. Die Griechen lernten an der Hand der Natur und von der Natur; wir lernen von der Geſchichte, von den Thaten des Geiſtes gegen die Natur. Die Griechen kannten keine Geſchichte; je mehr es aber durch das Schickſal des Erdkörpers dem Menſchengeſchlecht geſtattet ſein wird von der Geſchichte zu lernen, um ſo tiefer und entſchiedener wird die freie Geiſtigkeit als Grund des Lebens erkannt und gefordert werden, und in dem fortſchreitenden Siege über die natürlichen Bedingungen ihre Herrſchaft thatſächlich rechtfertigen. Das Bewußtſein ſolcher unberechenbaren Entwickelung des Geiſtes iſt der Boden der chriſtlichen Cultur, und wenn daſſelbe in einem fixen, ſeienden Jenſeit

ſich ausſprach, ſo genügt es nicht zu erklären, das Jenſeit ſei ein Dieſſeit und Gott das erkannte Weſen der menſchlichen Gattung. Durch dieſe Behauptung wird theils der Begriff Gottes verkürzt, abgeſchnitten, was um ſo weniger geſchehen darf je entſchiedener er lediglich als Product des menſchlichen Geiſtes und als Erſcheinung gefaßt wird — theils wird nicht minder das Weſen der menſchlichen Gattung eingepfercht und ausgeſchöpft, während daſſelbe gerade darin beſteht, nicht nur ſeinen Begriff beſtändig erneuend zu vertiefen, ſondern auch ſich als den Gegenſtand ſolchen Begriffs neu hervorzubringen. Wenn nämlich Feuerbach als den wahren Gehalt des chriſtlichen Jenſeit die Liebe, Humanität ꝛc. betrachtet, ſo ſtellt er einen beſtimmten Zuſtand und Beſtand, ein Sein auf, nicht anders als das ſeiende Jenſeit, nur daß letzteres weiter und tiefer greift indem es die unbedingte, abſolute Geiſtigkeit, während Feuerbach die bedingte, eine bloß verklärte Natur fixirt.

Daß alſo Feuerbach den Glauben an die unerſchöpfte Tiefe und die Entwickelungs-Fähigkeit des Menſchen-Geiſtes dahingiebt, darin liegt der Mangel den wir hier im Auge haben. Er macht der Natur Conceſſionen auf Koſten des Geiſtes, hält das Verhältniß der menſchlichen Individuen zur Gattung ziemlich für das nämliche wie das der thieriſchen und pflanzlichen zu ihren Gattungen,. und wagt jener Gattung ihr Weſen an das der individuelle Geiſt gebunden wäre zu beſtimmen. Als ob nicht der individuelle Geiſt gerade darin ſeine höchſte Lebendigkeit bewährte, die Gattung über ihr jedesmal entwickeltes Bewußtſein von ihrem Weſen, ſei es in der Gemeinſchaft des Lebens oder im einſamen Denken, zu erheben, fortzubilden und es ferner zu entwickeln!

Allerdings waltet bei Bildung des Begriffs oder der Vorſtellung des Abſoluten eine Täuſchung ob, und die Philoſophie hat ſtets dankbar das Beſtreben anzuerkennen, jenen Begriff von Anthropomorphismen zu befreien. Wir in unſerer Weiſe drücken dieſe Täuſchung etwa ſo aus: das Abſolute ſoll Urgrund des Subjectiven und Objectiven und aller Bewegung, der ſteigenden individuellen Lebensquelle ſelbſt ſein; während es doch nothwendig nur der einen Seite angehört, nur Object oder Nur-Object iſt. — Gerade durch dieſe Täuſchung aber oder dadurch daß das Abſo-

lute nur Object iſt, empfängt es ſeinen transcendenten, ſeinen idealen Charakter, erſcheint losgeriſſen von der geſchichtlichen Entwickelung. Gerade dieſer transcendente Charakter aber, die Kluft zwiſchen dem zur Zeit entwickelten Weſen der menſchlichen Gattung und dem Abſoluten, iſt es wiederum wodurch dem Individuum ein Spielraum zur Entwickelung der Gattung geſchaffen wird, oder, wenn man lieber will, der Gattung ſelbſt zur Entwickelung ihres Bewußtſeins über ihr Weſen und ihren Zweck. Darum haben die größten Reformatoren der Menſchheit, die Religionsſtifter, gerade dieſen Spielraum benutzt; das transcendente Abſolute hat ihnen als Handhabe gedient zur Erhebung des Geſchlechts gleichſam über ſich ſelbſt, über ſein bis dahin gewußtes Weſen hinaus. Und ſo lange die Geſchichte nicht ſtille ſteht, muß allerdings dem Bewußtſein eine Quelle nachgewieſen werden aus welcher eine Regeneration ſeiner ſelbſt wie des ganzen Daſeins herfließen könne; der Gedanke des Abſoluten hat eine geſchichtliche Miſſion, welche von Feuerbach nicht aufgefaßt worden, bei dem daher jene tiefſte Quelle der geſchichtlichen Entwickelung nicht fließt.

Geſetzt nun auch, jene transcendente Sphäre abſoluter Geiſtigkeit ſei eine unwahre, ungeſunde Vorſtellung, ſo iſt doch darum das was durch ſie vermittelt wird, nämlich die im Fortgange der Geſchichte geſchehende Erhebung über einen fixirten Gattungs-Begriff, d. h. über ein beſtimmtes Zeit-Bewußtſein, nicht ebenfalls ungeſund und zu verwerfen. Es wäre dieſer Zweck zu bewahren, an Stelle des unhaltbaren Mittels aber ein anderes zu ſetzen geweſen. Dieß geſchieht indeß nicht durch Feuerbach, ſondern ſein Allgemeines Weſen des Menſchen, Liebe und Humanität iſt ſelber abſolute Wahrheit, eine fixe Sphäre, recht eigentlich ein Himmel, iſt abſoluter Zweck nicht zugleich hiſtoriſches Mittel, Durchgangspunkt und Zeitbewußtſein. Ein Seiendes aber das lediglich Zweck nicht zugleich Mittel wäre, iſt nach den Prinzipien deren Dialektik wir hier folgen unwahr und undenkbar. —

Dieſes letztere betrifft alſo 1) die Form der Feuerbach'ſchen Wahrheit und unſere Polemik richtet ſich gegen dieſe wie gegen die Ungeſtalt abſoluter Wahrheit überhaupt. Was aber

2) den Gehalt betrifft, oder die Wahrheit wie fern ſie Mittel der Freiheit (und dieſe Seite, wie man ſich erinnern möge, haben wir jetzt vorzugsweiſe im Auge), ſo iſt angedeutet worden in welcher Hinſicht Feuerbachs Lehre dem Individuum und der Geſchichte weniger genug thue als die Transcendenz des religiöſen Bewußtſeins.

Dieſe Punkte ſind es auf welche ich die berechtigte Oppoſition welche Feuerbach erfahren hat zurückführe. — Es iſt einmal Widerſpruch gegen ihn erhoben worden von der Sophiſtik unſerer Tage in Max Stirner's Buch „der Einzige und ſein Eigenthum"; ſodann von Seiten denkender Theologen. Jene Sophiſtik iſt der Fortgang zum extremen Egoismus, und allerdings iſt der Egoismus geltend zu machen gegen einen kurzſichtigen Humanismus; das menſchliche Individuum empört ſich und ſoll ſich empören gegen die Feſſel eines fixirten Gattungs-Begriffes. Lieber ein ſeiendes Jenſeit als ein ſeiendes ſtarres Dieſſeit dulden! Liebe und Humanität, ſo als Endzweck und Lebens-Element fixirt, zieht die ganze Langweile eines phantaſtiſchen Himmels auf die Erde herunter, und anſtatt das Daſein aus der Tiefe des individuellen Geiſtes zu erneuen, iſt dieſes Prinzip vielmehr geſchaffen, nur nach der Breite ſich auszudehnen und erfüllt ſich um ſo mehr je mehr Oberfläche es erobert — ähnlich wie der Deſpotismus, die allerſtarrſte Form abſoluter Wahrheit. — Wie ſich von ſelbſt verſteht ſoll hier nicht der bodenloſe hohle Egoismus jenes Buches und ſeiner Richtung vertreten werden, welcher wie er aus ſich ſelbſt geboren ſo auch durch ſich ſelbſt ſcheint umkommen zu müſſen. Am wenigſten ſoll er vertreten werden dem eigentlichen und ſubſtanziellen Weſen des Humanismus gegenüber; wir wollten nur vorläufig zu bedenken geben, ob nicht Stirner indem er die Fortbewegung und Entwickelung der Lebens-Formen dem Individuum wenn gleich ſchrankenlos anheimgiebt, der Form in welcher die Wahrheit in unſerer Zeit auszuſprechen näher als Feuerbach getreten ſei.

Theologen welche Feuerbachs Einfluß erfuhren ohne ihm zu erliegen, antworteten durch Begriffs-Beſtimmungen der Religion. So Schwarz, Noack, Biedermann u. A. Man hält zwar das Abſolute aufrecht — allein, und dies iſt das Wichtige, man leg

cht mehr den Ton auf die Beſtimmtheit dieſes Begriffs oder eſer Vorſtellung als objectiver Geſtaltung. Sondern das Weſen r Religion ſoll in der Verſenkung des Individuum in die Tiefe ner ſelbſt beſtehen; hier freilich in dieſer Tiefe ſoll es die Quelle nes und alles Daſeins finden, das Reich des Unbedingten, das ll-Eine und Ewige. Abgeſehen davon ob bei ſolchem Funde die eltgeſchichte und die Individuen je ſich beruhigen werden, ſo gt in der Meinung, daß die beſtimmte Vorſtellung und der Be- iff Gottes freilich nur Mittel zur religiöſen Erhebung und rum auch veränderlich, daß aber der Zweck die Erhebung ſelbſt hinaus über die Schranken einer beſtimmten Lebens-Entfaltung dem Urſprung alles Lebens — hierin liegt eine ungleich tiefere ıffaſſung der Religion, liegt ein tieferes Bedürfniß individueller eiheit als Feuerbach erkannt zu haben ſcheint, als er wenigſtens friedigt. Denn nach ſeiner Anſchauung findet der Einzelne den enuß ſeines Weſens in dem objectivirten Gattungsleben, dem er e der Tropfen dem Meere angehört; allein das menſchliche In- ıiduum hat ſich nicht nur der Gattung hinzugeben, ſondern auch ſelbe in ſich aufzunehmen und alles Leben, Handeln und Den- ı der Gattung auf ideelle Weiſe in ſich zuſammenzufaſſen, in ı Bewußtſein zu verſammeln und die Totalität der es anzu- ören ſcheint zum Momente ſeiner eigenſten Entwickelung herab- etzen. In dieſem Verhältniſſe offenbart ſich erſt die volle Be- ıtung des Individuum, ſo ſteht es über der Gattung und ver- ıg dieſelbe zu einem höhern Begriff ihrer ſelbſt zu erheben. Dieſe aft dem Individuum rauben, heißt dem Zeitalter das Mark ıſaugen. Würde daher auch ſo viel zugegeben, daß die Gottes- ee, das Abſolute reines Product des Menſchen oder lediglich ſcheinung ſei, ſo wäre wenigſtens zu leugnen, daß der Gehalt ı die wahre Bedeutung dieſes Products von Feuerbach gewür- ıt und die Stufe individueller Freiheit welche in dem chriſtli- n Bewußtſein abſoluter Geiſtigkeit gegeben iſt anerkannt ſei. ı deßwillen eben iſt die bezeichnete theologiſche Oppoſition be- htigt. Sie hält die Religion aufrecht um der Freiheit und Kraft ı Individuums willen, und das Abſolute um der Religion wil- . Um den höchſten und völlig gereinigten Werth des religiöſen rhältniſſes nicht preis zu geben, darum bewahrt ſie das Abſo-

lute. Sie vermag dieſen Werth nicht auszubeuten ohne das Vehikel des Abſoluten — und ſie hat freilich die Erfahrung gemacht, daß Feuerbach ihn zugleich mit dem Abſoluten dahingab. — Ob es indeß möglich ſei, den vollen Werth des religiöſen Verhältniſſes zu bewahren ohne den Widerſpruch abſoluter Wahrheit oder auch eines Abſoluten der entſteht ſo fern dem letzteren das Moment der Einheit und des Seins zukommt und welchen wir bisher nicht überwunden fanden — ob dies möglich ſei, das wäre die Frage. Die Löſung derſelben an dieſer Stelle würde uns jedoch völlig vom Wege abführen, wo es ſich lediglich darum handelt die Formen und Wirkungsweiſen des Abſoluten, ſo fern ihm die Beſtimmung des Seins zukommt, zu unterſuchen. In dem folgenden Abſchnitte von der individuellen Freiheit dagegen wird die Löſung jener Frage ſo weit ſie in unſeren Prinzipien liegt gegeben werden. Dort kann auch erſt der Widerſpruch zwiſchen dem Freiheits-Begriff und dem Abſoluten, ſo wie das praktiſche Bedürfniß den Widerſpruch aufzuheben in voller Schärfe hervortreten. — Hier aber liegt uns noch ob, indem wir die Weiſen und Formen des Abſoluten beſprechen, den Begriff des abſoluten (intelligiblen) Seins zu betrachten, zu welchem namentlich ein ſcharfer Denker unſerer Tage nachdem die abſolute Perſon und das abſolute Subject ſich ihm unhaltbar erwieſen zurückgegangen iſt. Vorher will ich nur kurz in Erinnerung zurückrufen was ſich unſrerſeits, von Seiten der Beſtimmungen denen unſer Nachdenken bisher gefolgt iſt ſogleich gegen den Begriff der abſoluten Perſon oder des abſoluten Subjects wie auch gegen den des abſoluten Seins erhebt.

Nach unſrer Lehre vom Individuellen Ich nämlich erſcheint das Bewußtſein an das Individuum nothwendig geknüpft, entwickelt ſich ſucceſſiv, und ein jeder Act des Wiſſens iſt von einem nicht gewußten Acte begleitet. Dieſe Beſtimmungen an ein abſolutes Subject oder eine abſolute Perſon gebracht widerſprechen dieſen Begriffen falls dieſelben irgend einen Sinn haben ſollen vollkommen. Ferner: Was das Subject von ſich weiß oder als was es ſich weiß, das gehört nach unſerer Terminologie in die Kategorie des Objects, und was überhaupt Object iſt, iſt nur Object d. h. nicht abſolut, nicht (auch nur an ſich) vollendet, darum

weil alles Gewußte von einem nicht gewußten Acte begleitet und getragen wird, welcher letztere ſogar der Keim einer höheren Entwickelung iſt.

Dieſe Beſtimmungen an deren Faden wir uns bisher fortgewunden ſchließen alſo nicht weniger wie den Begriff der abſoluten Perſon auch den des abſoluten Seins aus. Der letztere iſt es aber zu dem wie geſagt die fortſchreitende Wiſſenſchaft ſich geflüchtet hat, und der eine Denker auf den ich hingedeutet und den ich vorzugsweiſe in's Auge faſſe iſt Reiff. Ich beziehe mich vornämlich auf ſeine bekannte Abhandlung im erſten Jahrgange der Noack'ſchen Jahrbücher.

Er beginnt mit einer Analyſe des Bewußtſeins, und dieſer Anfang wie deſſen Begründung bezeugen tiefes Verſtändniß des Geiſtes unſerer Philoſophie. Es handelt ſich nun darum, durch Analyſe des Bewußtſeins deſſen Vorausſetzung zu finden. Dieſe Vorausſetzung wäre das vom Bewußtſein unabhängige Reale oder auch das an ſich ſeiende Abſolute. Allerdings wenn das Bewußtſein indem es ſich ſelbſt denkt nothwendig auf ſeine einheitliche Vorausſetzung, ſeinen Grund geführt wird, auf welchem es ruht der aber von ihm unabhängig iſt, ſo iſt das Reale auf wahrhaft wiſſenſchaftliche Weiſe gefunden. Damit wäre auch unſere Lehre vom Individuellen Ich vollſtändig geſchlagen. Wie ſtellt es Reiff nun an, um jene Vorausſetzung des Bewußtſeins zu gewinnen? Ungefähr ſo:

Das Bewußtſein ſcheidet ſich, das Sich-Scheiden iſt es; das ſich Scheidende ſetzt aber eine Einheit voraus, folglich ſetzt das Bewußtſein eine Einheit voraus. Es findet aber ſich ſcheidend ſich als Glied der Reihe der Weſen und Einheit der Reihe. Dieſe beiden Beſtimmungen daher als ungeſchieden (vor der Scheidung) als in einem gedacht, müſſen die einheitliche Vorausſetzung des Bewußtſeins geben. „Glied der Reihe" und „Einheit der Reihe" zuſammengedacht (=gezogen) giebt: Glied der Reihe in der Einheit der Reihe, und dies heißt das Sein in Gott. So iſt das Sein in Gott die Vorausſetzung des Sich-Wiſſens zugleich als Einheit der Reihe und Glied der Reihe. — Wie ich hoffe, würde Reiff in dieſem kurzen Reſume des weſentlichſten hierher gehörigen Punktes ſeine eigene Meinung wiedererkennen.

Das Bewußtſein iſt alſo als ſich ſcheidend, ſo fern es ſich von ſich ſcheidet, und iſt nicht was es iſt, iſt nicht Bewußtſein, ſo fern es ſich nicht von ſich ſcheidet. Als was es ſich nun vermittelſt dieſer Scheidung erſcheint, als ſolches erſcheint es ſich eben auf Grund und vermöge der Scheidung. Erſcheint oder erfaßt es ſich als Glied der Reihe, als Einheit der Reihe der Weſen, oder beides in Einem, ſo geſchieht dies auf Grund der Scheidung, denn erſt als Scheidung iſt es Bewußtſein, und ohne Bewußtſein könnte es nichts erfaſſen. Wenn nun das Bewußtſein ſeine Vorausſetzung denkt als das Reale oder Sein in Gott, ſo iſt nothwendig der nächſte Grund ſolchen Gedankens das Bewußtſein ſelbſt, d. h. das ſich von ſich Scheiden. So iſt allemal der wirkliche (ſubjective) Producent des Gedankens der Bewußtſeins-*Einheit* vielmehr der Unterſchied. — Hierauf wird nun Reiff erwidern (ganz ähnlich wie die Identitäts-Philoſophie), daß ja beim Denken des Realen von dem Sich-Scheiden welches das Bewußtſein iſt ausgegangen, daß *von* dem Scheidungs-Acte *aus* und eben *ſein* einheitlicher Grund gefunden werde, in welchem letzteren daher der Scheidungs-Act, die lebendige Aeußerung des Bewußtſeins, implicite enthalten ſei. Werde daher der Act der Scheidung von neuem als Grund der Bewußtſeins-Einheit aufgeſtellt, ſo werde von dieſer letzteren, von dem Gedanken der Vorausſetzung des Bewußtſeins, nur ein Moment abgelöst, das *in ihr bereits mitgedacht*, *an ſich* enthalten ſei. — Dieſer Einwand iſt jedoch offenbar nur dann ſtichhaltig, wenn die Thätigkeit des Bewußtſeins, die Scheidungs-Acte *nicht als verſchieden je nach der Verſchiedenheit der Gegenſtände* des Denkens gefaßt werden, ſondern wenn das Bewußtſein für ein todtes Inſtrument gilt, das ein und daſſelbe iſt ob es den Gedanken Gottes denkt oder irgend eine triviale Vorſtellung hervorbringt. Soll es dafür nicht gelten, ſo muß Reiff zugeben, daß das Bewußtſein indem es etwa beginnt über ſich zu reflectiren und zunächſt als einzelnes in ganz formeller Weiſe ſich erfaßt, ein anderes ſei als nachdem es den concreten Gedanken Gottes aus ſich entwickelt hat. So gut das Bewußtſein *objectiv* als *gedachtes* im Verlaufe des Denkens über daſſelbe eine veränderte Geſtalt empfängt, indem eben z. B. das Reale als ſein Grund entdeckt

und aus ihm entwickelt wird, eben ſo wohl verändert ſich das Bewußtſein auch *ſubjectiv*, als das ſich ſo *denkende*, und iſt nachdem es den Gedanken ſeines Seins in Gott aus ſich entwickelt hat ein anderes geworden als es vorher war. Dies heißt überhaupt erkennen, lernen. Da nun aber ein jedes Product des Bewußtſeins oder Denkens auf Scheidungs-Acten dem Sich von Sich Scheiden des Bewußtſeins, als ſeiner eigenthümlichen Thätigkeit, beruht, ſo kann derjenige Scheidungs-Act vermöge deſſen ich das Reale erkenne unmöglich eben derſelbe ſein mit demjenigen als welchen ich das Bewußtſein erfaſſe *vor Erkenntniß* des Realen, und von welchem ausgehend ich das Reale erſt gewinne. Folglich iſt auch die beſtimmte Thätigkeit des Bewußtſeins durch welche der Gedanke der Bewußtſeins-Einheit, in welcher Weiſe immer, hervorgebracht wird, unmöglich in ſolchem Einheits-Gedanken enthalten und befaßt; das Bewußtſein welches ſich erkennen will hat daher beſtändig über die Einheits-Geſtalten welche es producirt, hinauszugehen, und auf ſich als den *Unterſchied* zu recurriren, aber freilich nicht auf den monotonen, abſtracten, ſondern gehaltvollen und lebendigen. — Man ſieht leicht, daß dieſe Polemik gegen Reiff ziemlich auf dasjenige hinausläuft was im Anfange gegen das Selbſtbewußtſein der Identitäts-Philoſophie vorgebracht worden; natürlich, denn wir polemiſiren auf Grund und zu Gunſten unſeres Prinzips, und wir polemiſiren nur gegen das beſtimmte Verfahren beider Denkweiſen, aus dem Bewußtſein den *abſoluten* und fixen *Grund* des Bewußtſeins zu entwickeln, der bei Reiff das unbewegte Reale, bei Hegel das als Begriff oder Methode fixirte Selbſtbewußtſein iſt.

Indem wir übrigens behaupten, das Bewußtſein vermöge nicht über ſich *als den Unterſchied* hinauszugehen, ſo folgt von ſelbſt, wofür wir Reiffs Reales, das Sein in Gott, welches das ſich denkende Bewußtſein als ſeine Vorausſetzung erfaſſen ſoll, halten: es iſt Object, als ſolches *nur* Object, d. h. das es denkende Bewußtſein iſt nicht darin enthalten und befaßt.

Am Schluſſe dieſer Kritik wollen wir aber einige allgemeinere Fragen und Bedenken nicht unterdrücken welche ſowohl Reiff und ſein Reales wie alle diejenigen treffen, und es ſind deren nicht wenige, welche den Begriff des Abſoluten in der Form der Sub-

ſtanz, eines intelligiblen Seins, überhaupt eines vom Weltprozeſſe einerſeits unterſchiedenen Seins feſtzuhalten ſich bemühen. Es fragt ſich nämlich, was im Hinblick auf die Entwickelung des Geiſtes mit einem ſolchen Anſichſein des Abſoluten gemeint ſei, ob daſſelbe für eine ewige Errungenſchaft des Geiſtes, für ein ſtabiles Moment gelten ſolle, und ob nicht zu erwarten ſei, daß eine ſolche gedachte Vorausſetzung des Bewußtſeins durch die fernere Entwickelung des Geiſtes berührt und folglich in den Prozeß werde hineingezogen werden. Freilich ſoll man eine Erkenntniß und vermeintliche Wahrheit nicht zurückſtellen und unausgeſprochen laſſen aus dem allgemeinen Grunde, weil die künftige Zeit den Gegenſtand tiefer erfaſſen werde — dieſe Hoffnung könnte bei ſolchem Grundſatze unerfüllt bleiben —, allein wenn es ſich um eine Welt-Anſchauung handelt, wenn das Daſein aus einem Prinzipe begriffen werden ſoll, ſo hat man der Geſchichte, der Macht der Zukunft Rechnung zu tragen, und wenn man die Entwickelung des Geiſtes, den Fortſchritt der Erkenntniß glaubt und hofft, ſo hat man dieſem Glauben, dieſer Hoffnung Raum in der Welt-Anſchauung, und nicht nur dies, ſondern auch Macht und Wirkung im Prinzipe zu verſchaffen. Blicken wir aber um uns, ſo finden wir in der denkenden Gegenwart nichts feſter gegründet als jenen Glauben und jene Hoffnung. Nun verleiht die bezeichnete Denkweiſe dem Fortſchritt des Gedankens und der Lebens-Geſtaltung allerdings einen gewiſſen Spielraum und man darf nicht behaupten daß ſie den Fortſchritt gerade abſchneide, allein ſie ſetzt denſelben auch nicht — in ähnlicher Weiſe wie früher der Mangel der Hegelſchen Methode bezeichnet ward: ſie führe das Denken nicht über ſie ſelbſt hinaus und ſei eben darin Methode der Philoſophie des Abſoluten. Sobald aber der ſtatuirte Fortſchritt das Abſolute ſelbſt trifft (und welche metaphyſiſche Entwickelung wenigſtens wäre denkbar, ohne den Begriff des Abſoluten zu berühren?), ſo wird jenes ſein ſollende Anſich nothwendig wieder zum Momente der Bewußtſeins-Entwickelung. Daſſelbe müßte daher auch ſo geſetzt werden, daß es zu dem beſtimmt erſchiene was es werden muß. So wie ſie ſich aber giebt erſcheint die bezeichnete Denkweiſe nur wie ein augenblicklicher Nothbehelf, wie eine Zuflucht für kurze Zeit. Wenn aber dies von einer Seite eine jed-

Philoſophie iſt, warum will ſie dann nicht ſolches wahrhafte Moment in ſich aufnehmen, an ſich ſelbſt ſetzen? Warum wollen die Syſteme immer und ewig den Fortſchritt als ſiegreichen Feind über ihre Leichen heranrücken laſſen, und warum nicht lieber dem gehofften Freunde winkend entgegengehen?

Die erwähnte Denkweiſe ſchneidet wie wir uns ausdrückten die Entwickelung des Denkens inſofern nicht geradezu ab, als nach ihr ausdrücklich das Abſolute als Geiſt identiſch mit dieſer Entwickelung, und folglich ſeine Geſtalt als Geiſt von der Geſtalt abhängt welche das menſchliche Selbſtbewußtſein im Fortgange ſeiner Entwickelung zu erreichen vermag. Mit einem Worte: das Abſolute als Geiſt iſt nicht unterſchieden vom Welt-Prozeß; ſo iſt auch der Welt-Prozeß durch den beſtimmten Begriff des Abſoluten nicht gehemmt. Nicht ſo verhält es ſich mit der andern Seite dieſes Abſoluten, nach welcher es „Sein" iſt. Als Sein greift es über den Welt-Prozeß hinaus, und ſoll der Begriff des abſoluten Seins irgend einen Sinn haben, ſo muß er feſtſtehend und geſchloſſen gedacht werden, unberührt von der fortſchreitenden Entwickelung des Geiſtes und ungeſtört von der Vertiefung des Selbſtbewußtſeins. So wird mit der andern Hand wieder genommen was mit der einen gereicht worden; ſo weit durch die Beſtimmung des Geiſtes dem Gedanken der freien Entwickelung Vorſchub geleiſtet worden, wird er durch diejenige des abſoluten Seins wieder genommen. Welcher Grund und Boden aber, welche Dauer und Feſtigkeit ſollen jener ohnmächtigen, blos formalen Beſtimmung zukommen nachdem der Gehalt der Wahrheit, das erfüllte Wahre, eben der Geiſt der Entwickelung des Selbſtbewußtſeins, dem Welt-Prozeß dahingegeben worden? Der Welt-Prozeß fördert die Wahrheit an den Tag, der kommende eine tiefere als der vergangene; ſoll ihm etwa der Gedanke des abſoluten Seins zum Inſtrumente bei ſeiner Arbeit dienen, oder ſoll er die Grenze bilden innerhalb deren die Arbeit ſich zu halten habe? Aber iſt es nicht thöricht, einer reiferen Zeit ihre Grenzen anzuweiſen, oder einer Arbeit die wir nicht verſtehen die Inſtrumente ſchaffen zu wollen? Es iſt ein Widerſpruch, die Materie der Wahrheit der Entwickelung des Geiſtes zu überweiſen und die Form ihr vorzuſchreiben; weil der Gehalt ſeine Form zu ſchaffen hat. In ver-

gangenen Zeitaltern, auf früheren Stufen der Entwickelung war es anders, dort durfte man wähnen, bald den Gehalt, bald die Form der Wahrheit fixiren zu können und zu müſſen, weil die Macht der Geſchichte nicht ſo wie heutigen Tages erkannt worden war. Wenn aber die Vertreter des abſoluten Seins zugeſtehen müſſen, daß der Schwerpunkt ihres Begriffes vom Abſoluten in dem Welt-Prozeſſe, in der Entwickelung liege, oder daß der Geiſt die höhere Weiſe des Abſoluten, und daß alle bisherigen Geſtalten des Abſoluten jenem Prozeſſe gedient haben und als Momente in ihn zurückgenommen ſind — dürfen ſie dann noch ihr abſolutes Sein in übergeſchichtlichen Hintergrund ſtellen? — Es giebt, ſo wie unſere heutige Bildung beſchaffen iſt, in Wahrheit nur einen einzigen verſtändigen Grund und Zweck des abſoluten Seins, nämlich es wird gedacht um des Prozeſſes willen. Weil man den Welt-Prozeß, das Werden nicht ohne das Sein, weil man das abſolute Werden nicht zu denken vermag, darum und darum allein denkt man das abſolute Sein, und weil dem geſchulten Geſchlecht der weitere Horizont der Geſchichte ungewohnt iſt, darum ſucht es wieder und wieder den engeren der Theologie zu gewinnen. — Wie denn aber, wenn man das Sein um des Werdens willen denkt, wird dann nicht indem man das Sein denkt vielmehr das Werden gedacht? Wenn ich das Abſolute ſetze in dem Bewußtſein es deßhalb zu ſetzen um den Welt-Prozeß zu begreifen, dann ſtehe ich ſchon auf der Stufe wo nur der Welt-Prozeß begriffen wird. Das Abſolute als bloßes Mittel gefaßt hat doch nur Bedeutung in Bezug auf den Zweck dem es dient, und in dem erreichten Zwecke iſt allemal das Mittel als Moment aufgehoben, d. h. in unſerm Falle: in dem mit Hülfe des Gedankens des abſoluten Seins begriffenen Welt-Prozeſſe iſt das abſolute Sein als Moment aufgehoben. Der erreichte Zweck iſt gegen ſein Mittel, ſo fern es nur und lediglich Mittel dieſes Zweckes iſt, Totalität. Bei Lichte beſehen iſt alſo in der beſprochenen Weltanſchauung der Gedanke des abſoluten Seins Momen des Welt-Prozeſſes, und es fehlt derſelben nur dieſes Licht. —

Es iſt in dieſem Abſchnitte der die abſolute Wahrheit beſpricht von zweierlei die Rede geweſen: von der Form der abſoluten Wahrheit und von ihrer Wirkungsweiſe. Was 1) d

Form betrifft, ſo mußten wir an der Hand unſerer Dialektik die Form einer abſoluten Wahrheit für unmöglich erklären. Allein dieſelbe iſt nicht bloße Form, ſondern es läßt ſich an ihr unterſchiedener Gehalt und je nach dieſem 2) eine unterſchiedene Wirkungsweiſe entdecken. Da wir die Realität ihrer Form leugneten, waren wir um ſo mehr gehalten, ſie auch von Seiten ihres Gehaltes und ihrer Wirkung zu betrachten. In dieſer Betrachtung ergab ſich unter anderem, daß ſie als chriſtlich-religiöſe Vorſtellung von einem Reiche abſoluter Geiſtigkeit für die Entwickelung des individuellen Geiſtes und Lebens oder der individuellen Freiheit einen hohen Werth habe. Indeß iſt jenes transcendente Gemälde abſoluter Geiſtigkeit neuerlich namentlich durch Feuerbach in ſeinen Schwächen angegriffen worden, welcher jedoch die Schwäche die in der Form abſoluter Wahrheit überhaupt liegt nicht nur nicht getroffen, ſondern ſelbſt eine abſolute Wahrheit aufgeſtellt hat. Zugleich ſteht die Wirkungsweiſe dieſer Feuerbach'ſchen Wahrheit jener transcendenten darin nach, daß ſie die unendliche Entwickelungs-Fähigkeit des individuellen Geiſtes wie des geſammten Daſeins nicht anzuerkennen ſcheint, ſo fern ſie keine Quelle derſelben kennt. Das fixirte Gattungs-Weſen iſt kein ausreichendes Lebens-Element für die Geſchichte und den Fortſchritt der individuellen Freiheit. — Endlich hat man den Gedanken des Abſoluten, der abſoluten Wahrheit in der Geſtalt eines abſoluten Seins wahren zu können geglaubt, und wir haben auch dieſe Denkweiſe vor unſere Betrachtung gezogen und namentlich erläutert, welchen Bedenken von Seiten unſeres Erkenntniß-Prinzips deſſen Dialektik wir hier folgen dieſelbe ausgeſetzt ſei.

Ob nun die berührten Wirkungen des Gedankens einer abſoluten Wahrheit mit der Umgeſtaltung der Form und des Begriffs der Wahrheit, welche wir hier vorhaben, untergehen müſſen oder nicht, dies kann ſich erſt ſpäter zeigen. Was uns aber zunächſt obliegt, das iſt, die Umgeſtaltung des Begriffs der Wahrheit die bereits begonnen worden trotz jener anerkannten Wirkungen zu verfolgen; und dies um ſo mehr, nachdem erkannt worden wie der Widerſpruch in den der Begriff abſoluter Wahrheit überhaupt mit unſerer bereits begonnenen Beſtimmung der Wahrheit geräth,

auch *speciell* den betrachteten unterſchiedenen Geſtaltungen abſoluter Wahrheit anhänge.

Die andere Seite der Wahrheit; Widerſpruch beider Seiten.

Wir erinnern uns zunächſt, daß die Erſcheinung der ſogenannten abſoluten Wahrheit bereits von uns erklärt worden iſt. Sie entſtehe nämlich, hieß es, dadurch, daß die *eine* Seite des Wahrheits-Begriffes nach welcher die Wahrheit (ideelle) Totalität der Objecte, des *gewußten* Inhalts iſt, iſolirt, von der anderen Seite losgeriſſen und ſo fixirt werde. Wir hatten nämlich zwei Beſtimmungen der Wahrheit gefunden: 1) war ſie Totalität der Objecte; 2) war ſie Moment. Dieſe zweite Beſtimmung beruht wie wir ſahen darauf, daß die Totalität der Objecte ſelbſt Object und daß Object überhaupt *nur* Object oder Moment iſt. Alles Object aber hat darum die Beſtimmung des *Nur*, weil es auf einem Act des Denkens, dem Individuellen Ich beruht welcher weſentlich *nicht objectivirt* wird. Totalität alſo vermöchte die Wahrheit nur in ſo fern zu ſein als ſie Object oder auch Moment d. h. *nicht* Totalität wäre. Da nun das Weſen der Wahrheit darin geſetzt iſt daß ſie Totalität ſei; dagegen das eigenthümliche Weſen desjenigen Objects dem das Prädikat der Wahrheit nicht zukommt, darin, nicht Totalität oder aus der Totalität zu ſein — ſo folgt daß die Wahrheit nur in ſo fern Wahrheit zu ſein vermag als ſie *nicht* Wahrheit iſt. Es iſt ein und daſſelbe ob ich ſage: die Totalität iſt dadurch Totalität daß ſie es *nicht* iſt — oder die Wahrheit iſt dadurch Wahrheit daß ſie es *nicht* iſt. Es folgt ferner, daß die Wahrheit als Totalität und Object *ſeiend* ſei, und wir können daher auch ſagen, die Wahrheit iſt ſeiend ſo fern ſie nicht ſeiend iſt, ſie erſcheint ſeiend dadurch daß ſie nicht ſeiend iſt. Denn ihr Sein erſcheint dadurch, daß die eine ihrer Beſtimmungen von der anderen getrennt und ſo fixirt wird; in *beiden* Beſtimmungen *zuſammen* iſt aber die Wahrheit nicht ſeiend, folglich iſt dieſes Nicht-Sein der Grund, daß ſie *überhaupt* erſcheinen und alſo auch, daß ſie als *ſeiend* erſcheinen kann

Sein iſt alſo Schein, wie auch oben im Abſchnitt vom Object ent-
ickelt worden. So weit der Wahrheit das Moment des Seins
kommt, iſt ſie ebenfalls Schein. Allein der Schein hat zwei
eiten. Einmal nämlich (wie ebenfalls ſchon im Abſchnitt vom
bject angedeutet worden) iſt er aus dem Zweck und ſelber Zweck;
e Kategorie des Zwecks aber kennen wir noch nicht, ſie tritt erſt
der Beſtimmung der Freiheit auf. Aus dem Zwecke geſetzt iſt
r Schein natürlich *Mittel*, hier aber betrachten wir ihn oder
s Sein oder die Wahrheit noch nicht als Mittel, ſondern als
otalität. Vom Mittel wäre es gar nicht erſt nöthig nachzuwei-
daß es Moment ſei, von der Totalität oder der Wahrheit
er ſind wir eben beſchäftigt es zu zeigen, nicht aus ihrem Zwecke,
adern aus ihrer *wirkenden* Urſache, dem Individuellen Ich.
us dieſer wirkenden Urſache der Wahrheit wird nun eben ſo viel
kannt, daß die Wahrheit nur in ſo fern Wahrheit ſein kann als
r das Prädikat der Wahrheit (nämlich Totalität zu ſein) *nicht*
kommt, ſo wie das Sein nur in ſo fern *iſt* als es Schein iſt.
ie Hegelſche Philoſophie hat zwar ebenfalls erkannt daß das
ein Moment, verſchwindend ſei, allein (wie wir an verſchiedenen
tellen nachgewieſen haben) der Prozeß in dem es verſchwindet
: ſelber Sein und Totalität. Die Bewegung weil ſie nicht über
h ſelbſt hinausführt iſt nicht Bewegung, ſondern concretes Sein.
ieſe Phiſoſophie iſt daher noch Wiſſenſchaft von der Wahrheit.
as Weitere iſt nun eben, daß die Wahrheit *als* Wahrheit d. h.
s Totalität über ſich hinausweist und ſich als Moment enthüllt.

Was aber *das Materielle* dieſer Beſtimmung der Wahrheit
s „Totalität" angeht, ſo hat man ſich gleichfalls deſſen zu er-
nern was hierüber im Anfange dieſes Abſchnittes geſagt wor-
n. Dieſelbe iſt hinlänglich weit, um das zu bezeichnen was
wohl das vulgäre Bewußtſein wie das wiſſenſchaftliche unter
r Wahrheit verſteht, ob nun das letztere dem Begreifen die Fä-
gkeit die Wahrheit zu faſſen zuſpreche oder abſpreche. Wo es
eſe Fähigkeit leugnet, da weist es wenigſtens nach welcher an-
:ren Thätigkeit des Geiſtes das dem Begriffe Unzugängliche zu-
nglich ſei, wie z. B. Jakobi verfährt. So wird die Lücke welche
wa das begreifende Erkennen in dem Inhalt des Bewußtſeins
ſtehen läßt auf irgend eine Weiſe, durch den Glaubeu oder wie

ſonſt, ausgefüllt, d. h. die Totalität für das Bewußtſein oder das Bewußt-Sein hergeſtellt und wiedergewonnen.

Indem wir aber gefunden haben, daß dieſe Totalität und ſolches Sein des Bewußtſeins lediglich Erſcheinung ſeien und dadurch entſtehen daß die eine Seite der Wahrheit iſolirt wird, ſo tritt die Forderung ein, die andere Seite der Wahrheit nach welcher ſie Moment iſt zugleich und hinzu zu denken, um den vollen Begriff der Wahrheit zu gewinnen. Es findet ſich jedoch daß dieſe andere Seite der erſteren widerſpricht: nach der einen iſt die Wahrheit Totalität, allumfaſſend, unveränderlich; nach der andern nur Moment, veränderlich, endlich. Hegel allerdings hat dieſen Widerſpruch nicht nur erkannt, ſondern auch ſo zu löſen verſucht daß er beide Seiten verbindet; allein unſere Kritik hat ſich zu zeigen bemüht daß das Reſultat nur wiederum die eine Seite, dieſe freilich in ihr unendlich bereichert, nämlich die Totalität, ſei es auch in der Form der Methode, ſei. Der Widerſpruch tritt daher wieder an den Tag und die Forderung wird um ſo dringender daß ſich die Wahrheit zugleich als veränderlich, endlich, kurz als Moment beſtimme. — Sollte dies auf eine gründliche Weiſe geſchehen, ſo müßte offenbar ein philoſophiſches Syſtem als die dargeſtellte Wahrheit ſich ſelber ſeinem ganzen Umfange nach zu einem Momente nur, zu einem Durchgangspunkte herabſetzen. Es müßte erklären, daß die Philoſophie ſelbſt, die Wiſſenſchaft von der Wahrheit auf das Prädikat des Wahren im herkömmlichen Sinne zu verzichten und daß freilich nicht nur das wiſſenſchaftliche Erkennen, der Begriff, ſondern auch jede andere Thätigkeit des Geiſtes jenen Verzicht zu leiſten habe. Ein philoſophiſches Syſtem müßte von ſich ſelber erklären und an ſich ſelbſt nachweiſen, daß es ſo wie es ſich gebe und geben müſſe und ſolle, nämlich als (ideelle) Totalität, nicht Wahrheit ſei; daß es vielmehr durch Aufheben der Geſtalt die es ſich erarbeiten müſſe erſt den vollen Begriff der Wahrheit erreiche. Die Selbſt-Negation ſeiner nothwendigen Form wäre die Forderung an ein Wahrheits-Syſtem. Das Syſtem müßte, um dem vollen Begriff der Wahrheit Genüge zu thun, die durch es ſelbſt hervorgebrachte Wahrheit zugleich für nicht wahr erklären und hätte erſt hierin Wahrheit erfaßt. Es müßte einerſeits ſtreben wie bisher geſchehen, die Tota-

lität des Gewußten (der Objecte) auf ideelle Weiſe, durch Erfaſſung ſeines Einheits-Punktes, darzuſtellen und doch wieder dieſe ideelle Totalität auflöſen. — Dies hat jedoch kein Syſtem bisher gethan; zu dieſer Reſignation hat man's nicht gebracht.

Von der Skepſis und Sophiſtik kann hierbei nicht die Rede ſein, denn davon abgeſehen daß ihre Negationen ſelber Poſitionen ſind welche nicht ſelbſt und zu deren Gunſten nur andere Poſitionen, die dogmatiſchen, aufgehoben werden; ſo fehlt auch dieſen Standpunkten jene geforderte erſte Seite des Wahrheits-Begriffes, die affirmative, durch welche das Gewußte, in ſeiner ideellen Totalität erfaßt, dargeſtellt, alſo das Wiſſen ſowohl wie ſeine Gegenſtände anerkannt werden. — Außerdem giebt es freilich Syſteme welche die Veränderung zum Prinzip machen, wie das des Heraklit. Allein dieſe Philoſophie meint es mit ihrem Prinzip nicht eben ernſthaft und ſteht zu unſerer Forderung in einem ähnlichen Verhältniß wie die Hegelſche. Denn abgeſehen davon daß die Veränderung, das Werden von einer oberſten Nothwendigkeit, einem Sein getragen wird, ſo beſteht der Mangel dieſes Werdens vornämlich darin daß daſſelbe nicht gegen ſich ſelbſt gerichtet iſt. Alles verändert ſich, nur nicht die Veränderung ſelbſt, das Prinzip dieſer Philoſophie — gerade wie bei Hegel vom abſoluten Werden die Methode ausgenommen iſt. Es leuchtet ein, daß aus dieſem Grunde ſowohl Heraklit die Nothwendigkeit wie Hegel das Abſolute aufſtellt. — Im Uebrigen wird ohne Zweifel mancher Denker und einſichtsvolle Mann mit uns der Meinung ſein und geweſen ſein daß die Wahrheit unſerer Forderung gemäß zu beſtimmen ſei, wie z. B. Chalybäus in der Einleitung ſeines Buches: Hiſtoriſche Entwickelung der ſpekulativen Philoſophie ꝛc. 1843 wenigſtens im Allgemeinen das Bewußtſein ihres Fortſchreitens für die Philoſophie in Anſpruch nimmt — oder Julius Arndt in der Schrift: „Das Bewußtwerden der Menſchheit", in der er die Grundzüge eines zu erwartenden Syſtems liefert, ausſpricht daß der Begriff der Wahrheit nichts anderes ſei als der jedesmalige Ausdruck des wandelbaren Zeitbewußtſeins. Obſchon es ſchwer ſein dürfte, dieſe Bemerkung ihrem vollen Umfange nach verſtanden mit dem „Es" dieſes Philoſophen zu vereinigen. — Dergleichen Meinungen ſind jedoch ſo lange nur Aeußerungen des bloß

gebildeten Bewußtſeins, welche die Philoſophie nicht direct fördern, als ſie nicht im Prinzipe ſelbſt geſetzt ſind. — Eine Zunge aber giebt es welche unſere Beſtimmung der Wahrheit daß ſie nur die ſcheinbare Totalität, der Abſicht nach Totalität, der Wirklichkeit nach aber nur Moment und Durchgangs-Punkt ſei, laut und deutlich beſtätigt, und dies iſt die Geſchichte; die Geſchichte der Philoſophie insbeſondere und die Weltgeſchichte ſelbſt. Es iſt eins der größten Verdienſte, wohl das größeſte der Hegelſchen Philoſophie, die geſchichtlichen Erſcheinungen, die verſchiedenen Standpunkte der Cultur im vollſten Ernſt als Momente eines Prozeſſes aufgefaßt zu haben. Leider aber iſt nun dieſe Philoſophie einmal Wiſſenſchaft des Abſoluten, und anſtatt daher den Prozeß ſelber feſtzuhalten, führt ſie ihn dem Ziele des Abſoluten zu. Da aber dieſes Abſolute verſtändiger Weiſe nichts anderes bedeutet als den Standpunkt des Bewußtſeins damaliger Zeit, ſo mußte dieſe Philoſophie den Prozeß der Geſchichte zugleich enthüllen und abſchneiden. Das Reſultat war die Betrachtung der Vergangenheit im Lichte der Gegenwart — anſtatt die Gegenwart unter dem Begriffe der fortſchreitenden Geſchichte zu erfaſſen. Mit anderen Worten: die Wahrheiten, die geweſenen Anſichten von der Totalität wurden zu Momenten herabgeſetzt, jedoch zu Gunſten der einen, der abſoluten Wahrheit.

Hiermit geſchieht aber dem Begriffe der Wahrheit noch nicht ſein Recht, ſondern es iſt, wie oben erläutert worden und wie unſere Dialektik fordert, aller und jeder Wahrheit, allem was nur auf dieſen Begriff Anſpruch macht, die Seite Moment zu ſein zuzuſprechen und an ihm zu entwickeln.

Dieſe unſere Forderung aber, die Wahrheit ſowohl als Totalität wie auch als Moment zu faſſen, oder um der Wahrheit ſelbſt willen, um ihrem Begriffe genug zu thun, die Darſtellung der Wahrheit als der Totalität zugleich zu geben und zugleich als ſolche zu negiren, beides gleichſam in einem Athem, und zwar nicht obenhin und im Allgemeinen, ſondern dieſen Gegenſatz im Prinzipe zu ſetzen — dieſe Forderung legt ſich nun ſogleich als Maaßſtab an unſere eigene Darſtellung und ruft die Frage hervor, ob denn das Prinzip deſſen Entwickelung hier gegeben wird

ener Forderung entſprechend ſei. — Falls aber dieſe Frage bejahend ntſchieden würde, ſo entſteht wieder der Zweifel, ob denn die vorlie=zende Entwickelung überhaupt ernſthaft gemeint ſein könne und nicht vielmehr ein bloßes Veriren ſei, da ſie auf einem Prinzipe beruhe das eben ſo wohl die Wahrheit hervorbringe als auch leugne. Die Darſtellung einer im Voraus negirten Wahrheit kann freilich ein bloßes Spiel ſcheinen, und wir wollen daher vor allem jenem Zweifel unzweideutig antworten.

Allerdings kann die Darſtellung und Entwickelung der Wahr=heit nur denkend, alſo in objectiver Weiſe geſchehen, ſo daß die dargeſtellte Wahrheit Object iſt; ferner iſt der Satz oft genug wiederholt worden, daß die Wahrheit eben in der und durch die Beſtimmung, Object zu ſein, Moment ſei oder ihrer Totalität ſich entkleide. In ſo fern iſt es ganz richtig, daß das Object welches hier vorliegend geboten wird nicht Totalität d. h. nicht Wahr=heit in dem bisher herrſchenden Sinne ſei. Offenbar; ſo weit hat jener Zweifel vollkommen Recht. Allein eben jenen Sinn der Wahrheit haben wir für Schein erklärt, dadurch hervorgerufen, daß das eine Moment des Begriffes der Wahrheit iſolirt werde. Wollten wir daher in dieſem Sinne Wahrheit bieten, ſo wäre es vielmehr Unwahrheit, Irrthum. Folglich müſſen wir die an=dere Seite des Begriffes der Wahrheit nach welcher ſie Moment iſt zugleich an dem Inhalte den wir bieten, entwickeln. Hier=aus folgt denn freilich, daß der letzte Geſichtspunkt und der wei=teſte Horizont welchen wir im Verfolg unſeres Nachdenkens er=reichen werden, ſo fern wir Wahrheit in unſerem Sinne bieten wollen, die Beſtimmung nur eines Momentes tragen müſſe. Die andere Beſtimmung, die der Totalität, wird unſer Product gleichfalls enthalten (freilich nicht mehr als den Schein, ſondern in ihrem tieferen Verhältniſſe); weil jedoch die Beſtimmung des Momentes, wie aus dem Bisherigen ſchon einleuchten muß, die höhere und weitere iſt, ſo wird die ſogenannte Totalität gewiſſer=maßen als Moment des Momentes ſich darſtellen müſſen. — Schon wenn man in ſo formeller Weiſe das vorausſichtliche Reſultat un=ſerer Arbeit betrachtet, darf man ſchwerlich ſchließen wie jener Zweifel daß ſie ſich ſelbſt zerſtören und in eine Spiegelfechterei auslaufen werde, ſondern wie weit es ſich um die Wahrheit han=

delt wäre vielmehr zu vermuthen, daß ein mehr umfaſſender und weiterer Begriff derſelben und mit dem erweiterten Wahrheits-Begriffe eine reichere Welt-Anſchauung werde gewonnen werden. — Deſſenungeachtet iſt der obige Zweifel nicht ohne Gewicht, weil er den Gegenſatz in der Forderung um die es ſich hier handelt, in der Aufgabe eines philoſophiſchen Syſtems kraß beleuchtet. Denn allerdings ſoll ein ſolches einerſeits ſich hervorbringen und behaupten als Wahrheit in dem hergebrachten Sinne, als Totalität und oberſte Einheit gegenüber den einzelnen Objecten welche aus ihr geſetzt werden — andererſeits ſoll es trotz dieſer Totalität und Einheit, welche es iſt und bleiben muß, ſich ſelbſt zum Momente herabſetzen. Dieſer Gegenſatz iſt ſo ſcharf zu faſſen wie es jener Zweifel thut.

Ferner aber ſoll auch dieſer Gegenſatz, ſo lautet die Forderung, im Prinzipe geſetzt ſein. Es ſoll alſo ein Prinzip gefunden werden welches die ſyſtematiſirte und entwickelte Wahrheit (oder will man die Anwendung auf die vorliegende Arbeit fortſetzen: welches dieſe unſere Darſtellung) als Totalität und Einheit zugleich ſetzt und als ſolche aufhebt, d. h. ein Prinzip welches dieſe Darſtellung ſo fern ſie entwickelte objective Erſcheinung iſt überragt; oder allgemeiner gefaßt: ein Prinzip welches über ſich ſelbſt als entwickeltes Object hinausragt. Das geſuchte Prinzip ſoll von der Natur ſein, daß es in entwickelter Weiſe, als philoſophiſches Syſtem, nicht das erreicht was es in unentwickelter Geſtalt, als bloßes Prinzip iſt. — Wie wäre ein ſolches Prinzip zu finden? — Es iſt bereits gefunden: das Individuelle Ich iſt jenes Prinzip. Um dies zu erkennen, hat man ſich alle die Beſtimmungen und ihre Entwickelung zu vergegenwärtigen welche oben in dem Abſchnitt vom Ich aus dem Begriff des Individuellen Ich ſich ergaben. Um die Wiederholung zu vermeiden, dürfen wir hier nur an einige und darum vereinzelte jener Beſtimmungen erinnern, deren lebendiger Zuſammenhang und den Fortgang unſerer Darſtellung bedingende Kraft aus jenem obigen Abſchnitt zu ſchöpfen iſt. — Das Individuelle Ich iſt ein Thun, ein Act des Bewußtſeins durch welchen alles Object überhaupt, auch das Ich ſo weit es ſein eigenes Object etwa ſein möchte, hervorgebracht wird; welcher aber nicht nur nicht mit der

Thätigkeit die etwa in dem Objecte vorgeſtellt und begriffen wird
ntiſch iſt, ſondern welcher ſolche objectivirte Thätigkeit ſogar
othwendig an Intenſität überbietet. Iſt z. B. das Object wel-
es ich denkend hervorbringe der Geiſt, ſo ſetzt daſſelbe eine in-
ividuelle Thätigkeit bei mir voraus welche die in dem Begriffe
es Geiſtes gedachte Thätigkeit an Intenſität überbietet. Eine
de Vorſtellung ſetzt daher eine größere Kraft des Vorſtellens,
n jeder Begriff eine größere Kraft des Begreifens voraus als
der Vorſtellung und in dem Begriffe vorgeſtellt und begriffen
er überhaupt objectivirt wird. Dieſe ihr Object überbietende
dividuelle Thätigkeit iſt überhaupt nur vorhanden ſo fern ſie ein
bject ſchafft (weil ſie dem Wiſſen angehört, Moment des Bewußt-
ns iſt), und iſt daher, ſo fern ſie iſt, überbietend, überflügelnd.
as Individuelle Ich hat alſo dieſe zwei Momente in denen ſein
ein beſteht: 1) es ſetzt, ſchafft das Object; und 2) es überbie-
t ſein jedesmaliges beſtimmtes Object an Intenſität der Thätig-
it, falls in dem Objecte Thätigkeit gedacht wird. Dieſes zweite
oment kann auch ſo ausgeſprochen werden: das Individuelle Ich
ſelbſt der Keim eines Objects welches das vermöge des In-
viduellen Ich gedachte Object überbietet und auf irgend eine
eiſe überwiegt.

Hat man ſich dieſe Beſtimmungen des Individuellen Ich zu
gen gemacht, ſo entdeckt man ſogleich daß es genau dieſelben
nd welche für das Prinzip einer Darſtellung der Wahrheit, eines
hiloſophiſchen Syſtems in Anſpruch genommen wurden. Denn es
ird erſtlich gefordert (wie ſich von ſelbſt verſteht), daß die dar-
eſtellte, entwickelte Wahrheit durch das Prinzip geſetzt werde.
ies geſchieht durch das Individuelle Ich auf folgende Weiſe.
ie Wahrheit iſt Object, und das Individuelle Ich iſt das be-
immte Maaß (nicht gewußter und darum) individueller Thätig-
it welches erforderlich iſt um das beſtimmte Object welches die
ahrheit iſt hervorzubringen oder zu denken. Auf dieſe Weiſe iſt
as Individuelle Ich das ſetzende Prinzip der Wahrheit. Zwei-
ns aber ward gefordert daß das Prinzip der dargeſtellten Wahr-
eit ein ſolches ſei welches über ſein Object, über das durch es
eſetzte Object, die Wahrheit, oder welches über ſich ſelbſt
ls entwickeltes Object hinausrage. Dieſe zweite Forde-

rung wird durch das Individuelle Ich auf folgende Weiſe erfüllt. Die jedesmal beſtimmte Thätigkeit welche das Individuelle Ich iſt wird, da ſie weſentlich *nicht gewußt*, in dem durch ſie möglichen Objecte nicht nur nicht begriffen, ſondern überbietet nothwendig die in dem begriffenen Objecte etwa gedachte Thätigkeit; oder das Individuelle Ich, *ſelber zum entwickelten Object geworden*, überragt nothwendig dasjenige frühere Object welches durch das Individuelle Ich ſo fern das letztere noch dieſes d. h. bloße Kraft, bloßer Keim war, eben möglich ward. Denken wir uns nämlich den jedesmaligen Act des Setzens welcher das Individuelle Ich iſt als ein beſtimmtes zunehmendes Maaß von Kraftäußerung oder Thätigkeit des Bewußtſeins. Nun geſchieht die *geſchichtliche Entwickelung des ſubjectiven Geiſtes* oder die ſucceſſive Selbſt-Erfaſſung des Bewußtſeins auf die Weiſe, daß jene Acte, nachdem ſie gedient haben die ihrer jedesmaligen Kraft entſprechenden Objecte hervorzubringen, ſelber aus individuellen Acten zu Objecten werden d. h. daß die im Fortgange der Geſchichte wachſende Kraft und Thätigkeit des Bewußtſeins ſucceſſiv ſich ſelbſt kennen lernt und begreift. Zu Objecten geworden ſetzen ſie dann wieder andere individuelle Acte voraus ꝛc. In dieſem Sinne können wir alſo ſagen — um den Grad individueller Thätigkeit den ein beſtimmtes Object vorausſetzend fordert, an *dieſem Objecte ſelbſt zu meſſen*, — ein Act des Individuellen Ich, ſelber zum Objecte geworden, überrage oder überbiete dasjenige Object zu deſſen Bildung er als bloßer Act, als Keim diente. Statt des „überragen" und „überbieten" dürfen wir uns auch ſo ausdrücken: Der Act, *ſelber zum Object geworden, enthält als Moment in ſich* dasjenige Object, zu deſſen Bildung er als nicht gewußter, individueller Act diente.

Dieſer letztere Ausdruck: „enthält als Moment in ſich" — iſt um ſo angemeſſener, als er ſogleich an den Grund erinnert um deſſen willen dieſe *zweite* Beſtimmung des Prinzips der Wahrheit, daß es nämlich über die objectivirte Wahrheit hinausrage, gefordert ward. Der Grund war dieſer, daß die Wahrheit die Beſtimmung *Moment zu ſein* an ſich haben und daß dieſe Beſtimmung im Prinzip der Wahrheit geſetzt ſein müſſe. Dieſe ſo bezeichnete Forderung wird nun durch den zuletzt gebrauchten Aus-

druck faſt in denſelben Worten ausgeſprochen. — Allein durch eben dieſen Ausdruck entſteht auch ein neues Bedenken. Wird nämlich ſo unbeſtimmt geſprochen: die Wahrheit ſoll Moment ſein, ſo iſt ſogleich die Frage, weſſen Moment, ein Moment welcher Totalität? Unmöglich ihres Prinzips; denn dann hörte das Prinzip auf Prinzip zu ſein, und müßte um ein entwickeltes Object welches die Wahrheit allemal iſt als Moment zu beherbergen, ſelber Object und Totalität ſein. Dennoch aber ſoll das Prinzip hinausragen über die Wahrheit, ſoll eine Kraft ſein deren Wirkung ſich über die Grenzen der Wahrheit hinauserſtreckt. Dieſe Unbeſtimmtheit vorläufig zu heben kommt uns nun die Natur des Individuellen Ich, des gefundenen Prinzips der Wahrheit zu ſtatten, indem es wie vorher ausgeführt worden dieſen Ausdruck geſtattet: das Prinzip der Wahrheit, wenn und nachdem es ſich vollſtändig realiſirt hat (d. h. ſelber vollſtändig Object geworden iſt) enthält die aus ihm geſetzte Wahrheit als Moment in ſich.

Es enthält dieſe letztere Bezeichnung zugleich eine Erklärung deſſen was mit dem „Hinausragen" und „Ueberſchreiten" des Prinzips gemeint ſei, indem ſie dieſen Ausdrücken ein beſtimmteres Verhältniß unterlegt. — Andererſeits jedoch darf eben dieſe interpretirende Bezeichnung nicht die Vermuthung erwecken (was bei flüchtiger Auffaſſung vielleicht geſchehen möchte), daß unſer Prinzip, das Individuelle Ich, im Verlauf dieſer unſerer Darſtellung ſich vollſtändig realiſiren oder als Object und Totalität erſcheinen werde. Wie dürfte es dies? Da ja gerade ein ſolches Prinzip geſucht ward, welches über das durch es geſetzte Object hinausreiche und wirke d. h. durch dieſes Object ſich nicht vollſtändig realiſire. Realiſirte es ſich, ſo wäre eben dieſe Realiſation die Wahrheit; dann aber entbehrte die letztere der prinzipiellen Beſtimmung Moment zu ſein. Da aber dieſe Beſtimmung für den Begriff der Wahrheit nothwendig und weſentlich erkannt worden, ſo würden wir in dieſem Werke keine Wahrheit in unſerm Sinne geben, wenn wir uns nicht auf ein Prinzip ſtützten, welches weiter reicht als die hier entwickelte Wahrheit und eben dadurch die letztere als Moment erſcheinen zu laſſen vermag. Es iſt alſo weſentliche Bedingung des hier geforderten Prinzips der Wahrheit,

ſich nicht vollſtändig in dem durch es geſetzten Object realiſiren zu können.

Es iſt in der bisherigen mehr nur andeutenden Beſprechung zweierlei vermiſcht worden; nämlich 1) die allgemeine Frage nach dem Prinzip auf welches die Darſtellung der Wahrheit oder ein philoſophiſches Syſtem ſich zu gründen habe; und 2) das Verhalten der vorliegenden Arbeit zu dieſer Frage und zu dem fraglichen Prinzip, ſo fern nämlich dieſe Arbeit als Beiſpiel diente die Anforderungen an das Prinzip zu erläutern. Es dürfte angemeſſen ſein beide Punkte auch geſondert und jeden einzeln etwas gründlicher zu betrachten.

Deduction der „Gegenwärtigen Wahrheit".

Alſo: 1) der Begriff der Wahrheit enthält zwei Beſtimmungen: ſie iſt a) Totalität der Objecte, b) ſelber Object und als ſolches Moment. Wenn es ſich nun darum handelt die Wahrheit darzuſtellen oder ein Syſtem der Philoſophie zu gründen, ſo wäre (dieſes äußerliche Verfahren einmal zugegeben) zunächſt das Prinzip zu ſuchen. Das Prinzip muß jene beiden Beſtimmungen welche den Begriff der Wahrheit ausmachen in einfacher Weiſe enthalten, oder richtiger nicht enthalten ſondern erzeugen und ſetzen. Durch das Prinzip ſoll alſo geſetzt werden a) die Beſtimmung: „Totalität der Objecte". Es fragt ſich nun wie dieſe Beſtimmung durch ein Prinzip und demnächſt durch das unſrige geſetzt werden könne und werde. Die Beantwortung dieſer Frage giebt der folgende Satz und ſeine Erläuterung: Der Begriff der Totalität der Objecte iſt ſchon an ſich gegeben in dem Begriffe des Objects überhaupt. — Wo nämlich überhaupt die Erſcheinung des Objects vorkommt, im Bewußtſein, im menſchlichen Geiſte findet ſich ſo nothwendig wie das vereinzelte Object auch Gott oder die Totalität. Die Philoſophie erkennt dies und hat die Momente der nothwendigen Entwickelung des einzelnen Objects zur Totalität nachzuweiſen, oder wie der Idealismus ſich ausdrücken wird, die Entwickelung des Bewußtſeins zum Selbſtbewußt-

n und Geiſt. Die Hegelſche Philoſophie hat hierin wie ich urtheile
s Größeſte geleiſtet. In dem Abſchnitt vom Object iſt dieſer
nkt näher beſprochen worden; hier aber bei Beſtimmung der
hrheit ſind wir über denſelben hinaus, denn Wahrheit (im her-
rachten Sinne) iſt das ſchon zur Totalität der Objecte ent-
kelte Object. Das Object welches jetzt betrachtet wird, die
hrheit iſt ſchon Totalität geworden und ſetzt den Prozeß von
ſinnlichen Gewißheit bis zu der das Selbſtbewußtſein und den
genſtand zugleich umfaſſenden Einheit des Objects voraus. —
nn wir daher nach einem Prinzipe ſuchen, durch welches die
talität der Objecte geſetzt werde, ſo dürfen wir getroſt mit
em ſolchen uns begnügen welches das Object überhaupt
t — weil eben die Entwickelung des vereinzelten Objects zur
talität als bereits geſchehen angeſehen wird, hinter uns liegt
b wenn auch nicht in der Ausführlichkeit einer Phänomenologie
d Metaphyſik dargelegt ſo doch in einzelnen Punkten berührt
d in den Leiſtungen Anderer anerkannt worden. In dieſem Sinne
ß es oben: der Begriff der Totalität der Objecte iſt ſchon an
) gegeben in dem Begriff des Objects überhaupt. — Welches
r ferner das ſetzende Prinzip des Objects überhaupt, irgend
lchen Objects, ſei, kann auf anſerm Standpunkte durchaus nicht
glich ſein; es iſt das Individuelle Ich, das wachſende Schei-
zgs-Vermögen durch welches die Zunahme der objectiven Er-
ntniß vermittelt wird. — Nunmehr können wir unter Voraus-
ung genauer Erinnerung der bisherigen Entwickelung ſehr kurz
uns faſſen: Die „Totalität der Objecte" iſt Object; Object
rhaupt ſetzt das Individuelle Ich voraus oder wird durch letz-
es geſetzt, folglich iſt das geſuchte Prinzip für die Beſtimmung
: „Totalität der Objecte" kein anderes als das Individuelle Ich.

Es wird jetzt geſtattet ſein, wiederum zu der zweiten Be-
mmung überzugehen nach welcher die Wahrheit Moment iſt.
) ſoll alſo ein Prinzip gefunden werden in welchem die Wahr-
it b) als Moment geſetzt iſt. Ein Prinzip welches ſowohl
: Wahrheit oder Totalität ſetzen als auch b) die geſetzte und
twickelte gleichſam zurücknehmen ſoll. Dies iſt nur ſo denk-
r, daß das Prinzip in dem Objecte welches es ſetzt ſich nicht
reicht. Das Prinzip muß alſo ſeinem Weſen nach über die ent-

wickelte, objectivirte Wahrheit hinausweiſen und ausſprechen, daß jene die ganze Macht des Prinzipes nicht in ſich trage. Im Prinzipe ſoll es geſetzt ſein, daß die Wahrheit Moment ſei d. h. das Prinzip muß ſich als eine Macht darſtellen, welche nothwendig über den Bereich der Wahrheit hinausreicht und fortwirkt. Daß und wie nun das Individuelle Ich als dieſe Macht ſich darſtelle, welche indem ſie das Object hervorbringt zugleich noch ein Drittes iſt außer dem geſetzten Objecte und dem nur Object ſchaffenden Subjecte (und eben deßhalb nimmer in dem hervorgebrachten Objecte begriffen werden kann) — dies alles iſt kurz vorher wie auch in dem Abſchnitt vom Ich aufs deutlichſte gezeigt worden und hier nicht zu wiederholen. Nur noch Eins ſoll bemerkt werden. Wäre das Individuelle Ich nur die Object und folgemäßig Wahrheit hervorbringende Macht, ſo erfaßte es auch ſich in ſeinem Producte und dürfte mit ſich identiſch gedacht werden, wäre dann aber nimmer das alles Object überbietende Prinzip welches wir ſuchen. Wenn es daher kurz vorher hieß: das Individuelle Ich ſei nothwendig ein Drittes außer dem geſetzten Objecte und dem nur Object ſetzenden Subject — ſo iſt dies offenbar keine neue Beſtimmung, ſondern liegt unmittelbar in den bisherigen Beſtimmungen des Individuellen Ich ſowohl wie des geſuchten Prinzips. Ja, auch wie dieſes Dritte näher zu bezeichnen ſei liegt auf der Hand und iſt in dem Abſchnitte vom Ich ſchon ausgeſprochen worden. Dort ward das Individuelle Ich nämlich Freiheits-Act genannt und zugleich entwickelt, wie in dem Individuellen Ich die Lebendigkeit des geiſtigen Individuum nicht nur ſo ſich bethätige daß es das Werden der Natur zum Geiſte darſtellt oder Objecte bildet, ſondern auch ſo daß es im Acte der Bildung als die Macht ſich erweiſt welche die geſchaffenen Objecte überragt und zu überſchreiten fähig iſt. Auf keine andere Weiſe vermöchte die Lebendigkeit des individuellen Geiſtes gegen die Welt der Objecte ſich zu erhalten, geſchweige dieſe zu entwickeln, umzugeſtalten, aufzulöſen. In der ſo beſchaffenen Natur des Individuellen Ich liegt es denn auch, daß daſſelbe zum Prinzip der Wahrheit d. h. der zum Momente herabzuſetzenden Totalität der Objecte dienen kann — indem jenes Sich-Erhalten der individuellen Lebendigkeit und Freiheit und dieſes Ueberboten-Werden der Wahrheit

urch ihr eigenes Prinzip ein und daſſelbe, zwei Seiten
n und deſſelben Geſchehens ſind. In dieſer Hinſicht iſt alſo das
ſuchte und gefundene Prinzip der Wahrheit durch welches die
Wahrheit ihrem Begriffe gemäß als Moment geſetzt erſcheine,
gleich Bethätigung des individuellen Lebens oder der individuel-
n Freiheit (denn dies iſt ein und daſſelbe, wie ſpäter deutlicher
hellen wird: Lebens-Aeußerung des Geiſtes iſt Bethätigung
d Aeußerung der Freiheit). Dieſe nun ſo fern ſie ſo geſchieden
s eine beſondere Seite aufgefaßt wird iſt jenes Dritte, welches
ie es oben hieß dem Wahrheits-Prinzipe zukommen müſſe um
s zu leiſten was es ſolle, nämlich um die Wahrheit als Moment
ſetzen und den Schein der Totalität, welcher ihr eigen, aufzu-
ben. — Weil das Wahrheits-Prinzip dies vollbringt kraft deſſen
ß es Aeußerung des individuellen Geiſtes, ſo iſt auch im Vor-
s erſichtlich, welches die weitere Sphäre ſei, der die als Moment
eſetzte Wahrheit anheim falle. Nämlich die Entwickelung des
ividuellen Lebens, der individuellen Freiheit ſelbſt wird dieſe
phäre ſein. Theils die Erhaltung gegen die Welt der Objecte
eils die ſiegreiche Entwickelung der höheren individuellen Lebens-
eime, ſie bilden gleichſam den Boden auf welchem wir die Pflanze
r Wahrheit emporblühen, aber auch abſterben und zu ihm zurück-
hren ſehen werden um ihn von neuem zu befruchten. Dieſes
rückkehren, die Rückkehr und Rückgabe der Wahrheit an das
ividuum wird den eigenthümlichen Gegenſtand erſt des folgen-
n Abſchnittes von der individuellen Freiheit ausmachen; bis jetzt
gegen iſt ſie nur im Prinzip gegeben, in dem Prinzipe wel-
s die Wahrheit als Moment ſetzt.

Die Entwickelung dieſes Prinzips darf ſchon deßhalb nicht
gleich geboten werden weil wir oben, wie erinnerlich ſein möge,
ne Aufgabe uns ſtellten, deren Löſung dem genauen und gründ-
hen Verſtändniß zweckdienlich ſchien und welche erſt zur Hälfte
lbſt worden. Es ſollten nämlich zwei Punkte geſondert von
nander betrachtet werden: 1) die Unterſuchung des Prinzips auf
elcher die Darſtellung der Wahrheit oder ein philoſophiſches Sy-
m ſich zu gründen habe. Dieſer Punkt iſt ſo eben erörtert und
s gefundene Prinzip der Wahrheit genauer charakteriſirt. Der
dere Punkt aber iſt noch nicht in der vorgeſetzten Weiſe behan-

delt worden; nämlich 2) das Verhältniß der vorliegenden Faſſung und Darſtellung der Wahrheit zu ihrem Prinzip; ſo daß dieſe als Beiſpiel diente um das im Allgemeinen Vorgetragene auf ſie anzuwenden und dadurch zu erläutern.

Das Bedürfniß auch dieſen zweiten Punkt genauer zu erörtern wird aber durch den eigenthümlichen hier geltenden Begriff der Wahrheit hervorgerufen. Die Wahrheit iſt dahin beſtimmt a) Totalität der Objecte und b) Moment zu ſein. Nun hoffen und gedenken wir ohne allen Zweifel in der vorliegenden Arbeit Wahrheit zu geben und müſſen folgemäßig beſtrebt ſein unſern Gegenſtand auch in der erkannten Form der Wahrheit darzuſtellen. Dieſe Arbeit wird ſich a) für die Totalität der Objecte oder des Gewußten halten müſſen — dies, wie ſich von ſelbſt verſteht in ideeller Weiſe oder in nuce, ſo wie es Charakter der Philoſophie und beſtimmter der Metaphyſik iſt. Was überhaupt auf den Namen Philoſophie Anſpruch macht, muß die ideelle Totalität des Gewußten enthalten, muß mit anderen Worten bis zum Mittelpunkt, zur Seele des gewußten Inhalts vorgedrungen ſein. — Allein nun ſoll die vorliegende Arbeit zugleich b) als Moment ſich geben und dieſe negative Beſtimmung an ſich ſelber ſetzen; ſoll wie es ſcheint über ſich ſelbſt hinausgehen oder wenigſtens hinausweiſen zu einer weiteren Sphäre und dieſer ſich hingeben und einverleiben. Doch aber darf dieſe weitere Sphäre von der vorliegenden Arbeit gar nicht gekannt werden; denn wird ſie gekannt und berührt, ſo gehört ja die Sphäre ebenfalls dem hier entwickelten Inhalte, der hier dargeſtellten Wahrheit an. Gehörte ſie aber der dargeſtellten Wahrheit an, ſo würde die Wahrheit als Totalität ſich zeigen, deren Moment jene Sphäre wäre, während gerade das umgekehrte Verhältniß ſtatt haben ſollte und gefordert werden mußte. Offenbar alſo darf eine ſolche weitere Sphäre, in welcher die vorliegende Darſtellung der Wahrheit etwa nur Werth und Stelle eines Momentes behaupten würde, von dieſer Darſtellung nicht nachgewieſen und aufgezeigt werden. Wie aber ſoll es dann dieſer oder irgend einer Darſtellung der Wahrheit möglich werden, ſich als Moment zu ſetzen und zu charakteriſiren, welches doch geſchehen muß, um dem Begriffe der Wahrheit genug zu thun?

Es ſcheint wir müſſen unſere Beſtimmungen des Wahrheits-Begriffes ſchärfer betrachten um hier den Ausweg zu finden. Was enthält denn die Bezeichnung „Moment“? Sie enthält wie es ſcheint in der Beziehung in welcher ſie hier auftritt die Negation der anderen Beſtimmung, der Totalität. Wenn aber die Wahrheit als die Totalität oder die Form der Totalität an ihr negirt wird, ſo wird die Wahrheit dadurch keineswegs als Inhalt überhaupt und als Object negirt. Sie bleibt ein Inhalt; aber auch nicht nur dieſes, ſondern ein ſolcher Inhalt der nothwendig als Totalität erſcheint und an dem dieſer Schein ausdrücklich negirt wird. Dieſen der Beſtimmung Totalität zu ſein ausdrücklich beraubten Inhalt nennen wir Moment.

Aus der geſammten bisherigen Entwickelung geht hervor, daß hier mit dem Ausdruck Moment das Angegebene bezeichnet werde. Denn wenn der Wahrheit nicht die Erſcheinung wenigſtens der Totalität weſentlich zukäme, ſo würde ſie zum Momente herabgeſetzt von anderen Objecten ſich gar nicht unterſcheiden. Jedoch kann die angegebene Definition des Momentes in ſo allgemeiner Weiſe keineswegs befriedigen. Und zwar weßhalb nicht? Weil zufolge derſelben der Begriff des Momentes die Totalität ebenſowohl ſetzen wie aufheben würde. Dies widerſpricht ſich. Es muß daher ſchärfer auseinander gehalten werden, was geſetzt und was negirt werde. — Die Beſtimmung der Totalität kommt der Wahrheit zu, wie wir wiſſen, gegenüber den einzelnen Objecten. Dieſe Beſtimmung und dieſes Verhältniß der Wahrheit gleichſam zu ihrem eigenthümlichen Stoffe wird durch den Begriff des Momentes überall nicht berührt und nicht negirt. Was aber negirt wird das iſt die Realität der Totalität überhaupt, dieſer Form welche die Totalität iſt, ebenſo des Seins, der Einheit. Die Realität dieſer Formen könnte aber nicht geleugnet und negirt werden wenn ſie nicht als Erſcheinungen vorhanden und gegeben wären. Indem nun die Wahrheit als Moment beſtimmt die Realität der Totalität negirt ſo ſetzt ſie zugleich nothwendig die Totalität als Erſcheinung. Auf dieſe Weiſe iſt es daß der Begriff der Wahrheit die Totalität ſetzt und vorausſetzt weil er ſie negirt.

Wie iſt denn jetzt der Begriff des Momentes beſtimmt wor-

den? Gar nicht weiter wie ſo: er negire die Realität der Beſtimmung „Totalität“ im Begriff der Wahrheit. Von Seiten lediglich dieſer negativen Wirkung und Bedeutung iſt unſer Ausdruck Moment bisher in Betracht gekommen. Mit welchem Rechte das Wort in ſo einſeitiger Bedeutung hier gebraucht werde oder ob vielleicht in einer nur verſteckten volleren, kann ſich erſt ſpäter zeigen. Vorläufig kann nur wiederholt werden was ſchon oben bemerkt worden iſt. Nämlich daß unſre Lehre offenbar mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathen müßte, wollte ſie zugleich das umgekehrte Verhältniß des Momentes zur Totalität an der Wahrheit entwickeln, ſo daß die Totalität nachgewieſen würde deren Moment die Wahrheit als Moment wäre. Geſchähe dies ſo würde wiederum die Form der Totalität als höchſte und letzte Weiſe für den Gegenſtand des Wiſſens und Selbſtbewußtſeins gewonnen — eine Beſtimmung welche wir als bloße Erſcheinung und als die ärmere gegen die des Momentes kennen gelernt haben. Aermer deßhalb weil die Wahrheit als Moment eine neue und zwar unendliche Beziehung, nämlich zum Individuellen Ich, empfängt, durch welche Beziehung es eben geſchieht daß die Wahrheit Moment wird. Ein vermeintlicher Fortgang daher von der Wahrheit in der Beſtimmung des Momentes zu einer neuen Totalität würde zufolge unſrer Dialektik kein Fortgang ſondern ein Rückgang ſein. Um dieſem Rückgange und Rückfall des Gedankens zu entgehen muß man ſich einſtweilen begnügen, unſern Ausdruck „Moment“ in der oben entwickelten nur negativen Bedeutung zu nehmen, in welcher er die Realität der nothwendig erſcheinenden Totalität am Begriffe der Wahrheit negirt. Die Beſtimmung des Momentes negirt die Realität der Totalität und ſetzt, wie geſagt, darin die Erſcheinung der Totalität voraus.

Nach dieſer Erörterung kehren wir zu unſrer Aufgabe zurück. — Wie alſo hat es die vorliegende Arbeit anzufangen, der in ihr begriffenen und dargeſtellten oder darzuſtellenden Wahrheit die Beſtimmung und Geſtalt des Momentes zu geben — des Momentes d. h. alſo, ohne eine Totalität deren Moment dieſe Wahrheit etwa wäre, zugleich darzuſtellen oder auch nur zu berühren? Oder, mit anderen Worten, wie hat es die hier vorgetragene und vorzutragende Wahrheit anzufangen, ſich nicht als Inhalt überhaupt

und Object, ſondern nur die Form der Totalität an ihr aufzuheben?

Dies iſt nur auf eine Weiſe möglich; nämlich ſo: daß dieſe unſre Darſtellung ſich auf ein Prinzip gründe, durch welches ſie eben ſowohl geſetzt als auch überragt und überboten werde; auf ein Prinzip, das als vollſtändig entwickelt vorgeſtellt dieſes hier dargeſtellte Object als eins ſeiner Momente enthalten müßte, welches aber auf ſolche Weiſe zu entwickeln auf dem Standpunkte dieſer unſrer Darſtellung unmöglich iſt, wo nur möglich es als bloßes Prinzip, als unentwickelte bloße Kraft zu erkennen. Auf dieſe Weiſe wird unſre Darſtellung einerſeits durch das Prinzip ſelber auf welches ſie ſich aufbaut als Moment in dem oben beſprochenen Sinne geſetzt d. h. als Totalität negirt; ohne daß andrerſeits eine neue Totalität ſimulirt, von der Phantaſie geborgt zu werden braucht, um die hier entwickelte Wahrheit als deren Moment erſcheinen zu laſſen. Eine Darſtellung der Wahrheit alſo hat ihren Inhalt oder ſich durch ihr Prinzip als Moment zu beſtimmen, als Moment eines umfaſſenderen Prozeſſes, in welchen ſie hineinfällt, und hat nur für die detaillirte Entwickelung und Entfaltung ihrer als ſolches Momentes Sorge zu tragen, dagegen jene ſie überbietende Kraft ihres Prinzips der fortſchreitenden Geſchichte zur Entwickelung zu überlaſſen. — Indem nun die Wahrheit wie wir ſie hier faſſen und behandeln das Individuelle Ich zu ihrem Prinzipe hat, erfüllt unſre Behandlung offenbar alle die Bedingungen welche einer Darſtellung der Wahrheit geſtellt wurden. Denn das Individuelle Ich iſt eben die vorauszuſetzende Thätigkeit (Bethätigung individueller Kraft und Freiheit), welche das Hervorbringen alles Objects, alſo auch unſres Objects hier, dieſer beſtimmten Wahrheit begleitet, ohne in dem Objecte vollſtändig begriffen zu werden, weil es der Keim einer tieferen und umfaſſenderen Erkenntniß iſt als in dem bezüglichen Objecte ſich entfaltet.

Indem wir aber von dem Verhältniß des Begriffs und der Darſtellung der Wahrheit zu der vorliegenden Arbeit reden, ſo bedenke man wohl daß wir dem Fortgange dieſer Arbeit in der Vorſtellung vorgegriffen haben. Denn wir ſprechen von derſelben nicht nur ſo fern ſie bis zu dieſer Stelle entwickelt iſt, ſondern

von der vollendeten Arbeit. Dieſes Vorgreifen mußte jedoch geſchehen, weil wenngleich wir alsbald zu höheren Formen als die der Wahrheit übergehen werden dennoch wieder die vollendete Arbeit die Form der Wahrheit annehmen wird und muß. Die Unbequemlichkeit, eine Gedanken-Folge, in deren Mitte erſt er ſteht ſich als geſchloſſen zu denken, kann dem Leſer deßhalb nicht geſchenkt werden weil ihn ſonſt der Widerſpruch beſtändig quälen müßte, daß während unſrer Begriffs-Beſtimmung gemäß die Wahrheit Moment ſein, dennoch in dieſem Buche eine abgeſchloſſene Darſtellung der Wahrheit gefunden werden ſoll. — Beſtimmter ausgedrückt würde der Zweifel des Leſers dieſer ſein: Die Wahrheit ſoll nach unſrer Begriffs-Beſtimmung Moment ſein und als ſolches ſich darſtellen. Nun wird in dem vorliegenden Abſchnitte dieſes Buches von der Wahrheit gehandelt, und indem ſich alsbald zeigen wird wie der Begriff der Wahrheit in denjenigen der Freiheit als den umfaſſenderen Prozeß dem die Wahrheit angehört zurückgeht, ſo muß der Leſer zugeben daß dieſe Behandlung der Wahrheit unſerm Begriffe derſelben wonach ſie als Moment ſich darſtellen ſoll entſprechend ſei. Allein, wie verhält es ſich, wird er fragen, mit den folgenden Kategorien, die hier auftreten und namentlich mit der letzten, der Weltgeſchichte, oder mit der geſammten hier vorgetragenen Lehre die doch Wahrheit ſein will — wie vermag ſie ſich als Moment zu beſtimmen? Die Antwort auf dieſe Frage iſt wiederum keine andere als die bereits bekannte und gegebene. Das Ganze dieſer Lehre vermag dem von ihr ſelbſt aufgeſtellten Begriffe der Wahrheit nur ſo zu entſprechen, daß ſie ſich auf das Prinzip gründet welches ihr wirklich eigen iſt, nämlich auf das Individuelle Ich. Dieſes Prinzip beſagt, daß bei allem Hervorbringen des Objects im individuellen Geiſte eine Kraft des Bewußtwerdens oder ein Keim des Bewußtſeins entſtehe, welcher als Keim einer höheren und freieren Entfaltung zu betrachten gegen dasjenige Object welches vermittelſt ſeiner hervorgebracht wird. Denken wir nun das Ganze dieſer hier vorzutragenden Lehre, als das durch jenes Prinzip hervorgebrachte Object, im Verhältniß zu dem ſo gearteten Prinzip, ſo folgt offenbar daß während wir dieſe Lehre aufſtellen und durchdenken, und um ſo mehr je vollſtändiger wir ſie beherrſchen, ein Etwas, eine Kraft

unſres Geiſtes entſtehe, welche der Anlage nach das Object welches dieſe Lehre iſt, überragt, oder der Keim einer umfaſſenderen, tieferen Wahrheit als die hier gebotene iſt. Dieſe Folgerung liegt allerdings unzweifelhaft in unſerem Prinzipe und obgleich ſie unſere Bemühung zu ſchmälern ſcheint ſo weiſen wir ſie dennoch nicht nur nicht zurück, erklären vielmehr daß erſt in ihr die Tiefe des Prinzips erkannt werden könne. Um jedoch Mißverſtändniſſen zu begegnen, müſſen wir uns ſogleich näher über dieſe Folgerung ausſprechen. — Sie kann nämlich ſehr möglicher Weiſe auch nicht eintreten, d. h. es mag bei einem und dem andern Leſer dieſes Buches jenes überragende und überflügelnde Etwas ſich nicht entwickeln, und es ſind die Gründe dafür kurz zu berühren obgleich dieſer Punkt in allgemeinerer Weiſe an andern paſſenderen Orten beſprochen worden iſt und werden wird. Einmal nämlich könnte das Ausbleiben der obigen Folgerung den Grund haben daß der Leſer unſern Gegenſtand nicht vollſtändig begriffe, in welchem Falle die Kraft ſeines Bewußtſeins ſich durch die Verarbeitung dieſes Gegenſtandes freilich nicht bis zu dem Grade entwickeln könnte daß ſie dieſes Object überbietend genannt werden dürfte. Andrerſeits aber wäre auch der Fall möglich, daß ich einen Leſer fände der dieſe meine Gedanken bereits gedacht und weit hinter ſich hätte, auf der Stufe freierer Erkenntniß ſtände — oder wie man dies Verhältniß ausdrücken will. In dem Geiſte eines ſolchen könnte dieſes mein Product ebenfalls nicht den Keim einer freieren, überbietenden Entfaltung erſt hervorrufen, da ein ſolcher in ihm bereits vorhanden und entwickelt oder in der Entwickelung begriffen ſein müßte. Dergleichen mögliche Verhältniſſe eines beſtimmten Objects, wie jetzt unſrer Lehre hier, zu beſtimmten Individuen ließen ſich noch manche denken, womit wir uns indeß nicht aufhalten wollen; man ſieht jedoch leicht, daß in ſolchen Verhältniſſen wie die beſprochenen das betreffende Object oder ſpeciell das vorliegende Gedanken-Product eigentlich unwirkſam ſein und ſeinen Zweck nicht erreichen würde. Denn ſein Zweck kann weder ſein unbegriffen zu bleiben noch auch überflüſſig zu ſein. Erreicht es aber ſeinen Zweck nicht und dient auch nicht irgend einem andern Zwecke, ſo iſt es ſo gut als ob es nicht wäre oder geſchehe, iſt ungeſchichtlich. Der Zweck dieſes Objects kann aber nur der ſein,

begriffen zu werden ohne ſchon begriffen worden zu ſein (überflüſſig zu ſein); und in dieſem Falle der hier allein in Betracht kommen kann und der als das Normal-Verhältniß anzuſehen iſt welches zwiſchen der Wahrheit und den Individuen ſtatt hat — in dieſem Falle ſage ich findet jene obige, aus unſerm Prinzipe entſpringende Folgerung auf unſer Object, auf die hier entwickelte Lehre ſelbſt ihre volle Anwendung. — Wir wiederholen daher: So fern das vorliegende Product, dieſe unſre Darſtellung der Wahrheit ihren Zweck erreicht, wirkſam oder was daſſelbe ſagt geſchichtlich iſt, ſo liegt in ihrem Prinzip die unabweisbare Vorausſetzung daß ſie im individuellen Geiſte d. h. auf nicht gewußte Weiſe den Keim einer höheren Wahrheit als ſie ſelber iſt legt und hervorruft. Eben weil die Wahrheit überhaupt als Object dieſe nothwendige Vorausſetzung hat, dieſe gleichſam unſichtbare Folie der indivieuellen Entwickelung an ihr über ſie hinaus, ſo vermag ſie zwar Totalität der Objecte zu ſein (und ſoll es zufolge der frühern Entwickelung), jedoch unmöglich abſolute Totalität; ſondern ſie hat ſich ſelber die Geſtalt des Momentes zu geben, weil das Prinzip durch welches ſie geſetzt und nur möglich wird, zugleich nothwendig über ſie hinaus ſich entwickelt. Nicht eine vage, unbeſtimmte Beſcheidenheit iſt es, wenn die Wahrheit ſich als Moment oder Durchgangspunkt und als veränderlich beſtimmt, ſondern falls ſie wahr ſein will muß ſie geſtehen nichts anderes zu ſein und ſein zu können, und daß ihr Sein (oder Sein überhaupt) und Moment-Sein ein und daſſelbe ſei, darum weil ſie durch ihr Prinzip als Moment geſetzt wird. So gewiß das Ich-Ich nicht denkbar iſt ohne das Individuelle Ich, eben ſo gewiß iſt die Wahrheit nur als Moment denkbar.

Was aber jene die Wahrheit nothwendig begleitende individuelle Sphäre ſei, dieſes genauer und in Bezug auf eine beſtimmte Geſtaltung der Wahrheit anzugeben d. h. in derſelben Weiſe wie die beſtimmte Geſtalt der jedesmaligen Wahrheit, zu ſagen, iſt offenbar unmöglich, denn es hieße jene individuelle Sphäre objectiviren, der Wahrheit einverleiben, welche letztere als ſo bereichertes Object nur wiederum eine individuelle Sphäre vorausſetzen würde ohne welche ſie gar nicht denkbar wäre. Den Keim entwickelt denken, heißt, ihn nicht als Keim denken. Eben darum

dieſe individuelle die beſtimmte Geſtalt der Wahrheit begleit
und demnächſt überflügelnde Macht nur im Prinzipe der
rheit Platz finden, weil ſie nur als unentwickelt gedacht
nur vorausgeſetzt werden kann, und wird eben deßhalb
vidnell genannt. Die Entwickelung dieſer Macht iſt le=
h Sache der Zukunft, und was in unſerer Methode ge=
t iſt dies, daß die zukünftige Wahrheit gegenwärtig
eine höhere, eine freiere und umfaſſendere, gedacht
gegen die gegenwärtige. Allein wenn auch die zukünf=
Wahrheit gegenwärtig, jetzt, gedacht (oder lieber: vorgeſtellt)
ſo kann ſie doch nicht als Wahrheit d. h. in entwickel=
Weiſe, als entwickeltes Object gedacht werden, weil ſie in die=
Falle nicht zukünftige ſondern gegenwärtige Wahrheit wäre.
ábe ſo kein unterſcheidendes Merkmal der gegenwärtigen von
ünftigen Wahrheit, und es geſchähe wiederum der Rückfall
e zeitverwiſchende Anſchauung einer abſoluten Wahrheit.
auch dies iſt eine Eigenthümlichkeit abſoluter Wahrheit daß
ſie vorſtellt zwar eine der Zeit nach künftige Wahrheit
allein mit dem entwickelten Charakter der gegenwärtigen.
eſchieht es, daß lediglich die gegenwärtige Wahrheit in die
ige Zeit hinausgerückt und damit der ſachliche Unterſchied
gegenwärtigen und künftigen Wahrheit, welcher ſchon gegen=
ig für unſer Bewußtſein vorhanden ſein ſoll, aufgehoben wird.
Wenn hingegen unſre Denkweiſe den Gedanken einer künftigen
rheit die da von der gegenwärtigen dem Gehalte und Cha=
r nach ſpecifiſch verſchieden ſei in Anſpruch nehmen muß, ſo
ßhalb nicht zu urtheilen daß wir die Zeit empiriſch auf=
en; ſondern weil das Weſen der Wahrheit iſt ſich zu ent=
In oder zu werden und nur ſo zu ſein (nicht zu ſein) ſo
ſie durch ihr Weſen die Zeit, ohne welche und außer der ſie
ch nicht iſt. Ein klarer Beweis aber daß unſre Denkweiſe
eit nicht empiriſch aufnehme liegt darin, daß die jedesmal
wärtige Wahrheit nur möglich gedacht wird durch ein Prin=
eſſen Entwickelung der Zukunft angehört, daß alſo die Gegen=
durch die Zukunft geſetzt wird. Dies iſt ſo wenig empiriſch,
es vielmehr die Umkehrung der empiriſchen Zeitfolge
llt. — Es dienen dieſe Bemerkungen ſelbſtredend nur der vor=

läufigen Orientirung und man hat die ſchärferen Beſtimmungen von der folgenden Entwickelung zu erwarten.

Wäre es möglich, das gefundene Prinzip, das ſein Object (oder die gegenwärtige Wahrheit) überragt, vollſtändig zu entwickeln, ſo hörte es auf ſowohl Prinzip der gegenwärtigen Wahrheit zu ſein als auch eine künftige zu ſetzen. Um aber die gegenwärtige Wahrheit, wie es doch geſchehen ſoll, als Moment ſetzen zu können, muß das Prinzip zugleich eine künftige höhere oder vollendetere ſetzen; allein auch nichts weiter und nichts Beſtimmteres an dieſer künftigen, weil es ſonſt die künftige zur gegenwärtigen machen und damit die Kraft verlieren würde die gegenwärtige Wahrheit als Moment zu beſtimmen. — Wenn daher die Darſtellung der Wahrheit einerſeits fordert den Gedanken einer höheren und künftigen Wahrheit zu erwecken, ſo bringt es die Natur der Sache nicht weniger mit ſich, dieſen Gedanken im Prinzipe verharren und wirken zu laſſen. Dies ſtellt ſich aufs Klarſte heraus wenn mir den vorher gebrauchten Ausdruck: „die künftige Wahrheit zur gegenwärtigen machen" erläutern. Dieſes geſchieht nämlich beſtändig durch die Geſchichte, deren Weſen in dieſem Thun beſteht. Vom Standpunkte unſrer Vergangenheit aus betrachtet thut es die Geſchichte durch uns die wir jetzt gegenwärtig ſind; wir machen die Lebensgeſtaltung zu einer gegenwärtigen, welche unſrer Vergangenheit Zukunft war. Die Geſchichte thut alſo einmal dies durch uns; ſodann aber ſchreitet ſie auch über uns hinaus, macht unſre Gegenwart zur Vergangenheit und zum Momente nur der künftigen Gegenwart. Dieſes Thun können wir, weil wir eben gegenwärtig und nicht zukünftig ſind, nicht vollbringen oder wenigſtens nur zum Theil. Wie weit, wie weit in anderen Lebens-Sphären, wird ſich ſpäter ergeben; was aber die Begriffsbeſtimmung der Wahrheit betrifft, ſo können wir es gerade ſo weit vollbringen wie es hier geſchieht, indem nämlich die gegenwärtige Wahrheit als Moment beſtimmt wird ohne zugleich die Totalität zu entwickeln deren Moment etwa ſie wäre. Dieſes letztere iſt Sache unſrer Zukunft, die Geſchichte thut es, und wir vermögen es nicht. Jedoch im Prinzipe können und müſſen wir dieſe Macht der Geſchichte erreichen — indem wir eben die gegenwärtige Wahrheit auf ein Prinzip gründen das über ſie

hinausragt, hinausweiſ't, und ihr ſo die Beſtimmung des Momentes verleiht.

Nach dieſen Erläuterungen wird das Verhältniß welches das Ganze der hier vorgetragenen Lehre zu dem ſie als Moment beſtimmenden Prinzipe hat, klarer geworden ſein. Es wird alſo im Prinzipe dies geſetzt: So fern dieſe Lehre oder allgemein irgend eine Darſtellung der Wahrheit ihre Beſtimmung erreicht, wirkſam oder geſchichtlich iſt, muß ſie den Keim einer höheren, vollendeteren Wahrheit als ſie ſelber iſt hervorbringen, oder es gehört zu ihrem Sein und Weſen über ſich hinauszuweiſen.

Hiermit ſind indeß noch nicht alle Schwierigkeiten und Bedenken, welche unſer Begriff der Wahrheit und unſre Forderungen an eine Darſtellung der Wahrheit mit ſich führen, gehoben Denn was bisher betrachtet worden betrifft genau genommen das Verhältniß des Prinzips zu der entwickelten, ſyſtematiſirten Wahrheit; wobei gewiſſermaßen das Prinzip auf die eine Seite und das aus ihm entwickelte Syſtem auf die andre geſtellt wurden Wenn wir nun aber bedenken, daß das Prinzip ſelber der Darſtellung der Wahrheit angehört, daß z. B. unſer Prinzip hier, das Individuelle Ich, ein Theil oder ein Moment der geſammten hier vorgetragenen Lehre ſei? Wie iſt es dann mit der überbietenden Kraft des Prinzips bewandt? wie vermöchte das Prinzip ein Object zu überbieten und als Moment zu beſtimmen, welchem es ſelber angehört? es müßte ja in dieſem Falle über ſich ſelbſt hinausgehen und hinausweiſen! — Wer dieſe Fragen und Bedenken nicht zu beantworten weiß der hat die Natur des Individuellen Ich noch nicht vollſtändig erkannt. Denn gerade dies iſt ſeine Natur, über ſich ſelbſt als Object, als objectivirt, hinauszugehen, weſentlich nicht Object zu ſein; ſo daß das Individuelle Ich welches wir jetzt beſprechen und früher beſprochen haben kein Individuelles Ich mehr iſt, weil es ſofern es beſprochen wird Object iſt. Das Individuelle Ich iſt aber allemal die nicht gewußte, nicht objectivirte und darum als ſolche unſagbare Vorausſetzung alles Objects, iſt abſolute Einzelheit, die, wenn ſie Allgemeinheit oder Gemeingut oder Object geworden, nicht mehr Individuelles Ich iſt, wohl aber ein ſolches vorausſetzt, von welchem beſtimmter als geſchehen zu ſagen was es ſei un-

möglich iſt. — So weit nun das Individuelle Ich der in dieſem Buche enthaltenen Lehre angehört, iſt es objectivirt, iſt Object, und ſeine eigene Natur fordert daher daß es dieſes was es als Object, als Theil unſrer Lehre iſt, überbiete, deſſen überbietende Vorausſetzung bilde. So geht oder weiſ't das Individuelle Ich nothwendig über ſich ſelbſt hinaus; denn um es betrachten, beſprechen zu können, muß es uns Object ſein, es iſt aber vielmehr die nicht Object ſeiende Vorausſetzung des eben vorhandenen Objects, folglich auch dieſer gedachten Vorausſetzung des Objects ſelber, die ja als gedachte ebenfalls Object iſt; iſt folglich allemal die höhere (überbietende) Vorausſetzung der gedachten und erkannten Vorausſetzung ſelbſt. — Das Individuelle Ich weiſ't alſo nothwendig über ſich ſelbſt ſo weit es Theil und Moment der vorliegenden Darſtellung, hinaus. Was für ein und welcher Theil der dargeſtellten Wahrheit iſt aber das Individuelle Ich? Es iſt Prinzip derſelben. Wir haben folglich ein Prinzip, welches über ſich als Prinzip der Wahrheit hinausweiſ't. — Man bemerke hier den Fortſchritt. Bisher iſt gezeigt worden, daß und wie das Prinzip der Wahrheit über die objectivirte und entwickelte Wahrheit; jetzt aber finden wir, daß das Prinzip der Wahrheit auch über ſich ſelbſt als Prinzip hinausweiſen oder ſich überbieten müſſe.

Es iſt nun auszuführen, was durch dieſe tiefere Erkenntniß unſres Prinzips gewonnen worden. — Daß das Prinzip der Wahrheit über die zum Object und zur Totalität entwickelte Wahrheit hinausweiſe und die letztere als Moment beſtimme, heißt und bedeutet wie wir ſahen im Grunde ſo viel: Die Wahrheit wird prinzipiell ſo geſetzt und beſtimmt, daß ihre jedesmalige Geſtalt dem Fortſchritt der Geſchichte welcher eine höhere Wahrheit hervorbringen muß ſich unterordnet und als Moment dahingiebt. Folglich wird der jetzt gewonnene Zuwachs der Ertenntniß unſres Prinzips ſo auszuſprechen ſein: Das Prinzip der Wahrheit iſt und muß von der Art ſein, daß es ſich ſelſt als dieſes Prinzip ebenfalls dem Fortſchritt der Geſchichte dahingiebt; oder daß es dieſen Gedanken der Unterordnung unter ein tieferes Prinzip und der Erwartung eines ſolchen an ſich ſelbſt ſetzt, ſo daß ſein Sein auch das Setzen dieſes Gedankens iſt.

Nun aber haben wir gefunden daß unſer Wahrheits-Prinzip, das Individuelle Ich, im Grunde dieſer Gedanke ſei: alle beſtimmte Wahrheit giebt ſich dem Fortſchritt der Geſchichte hin. Soll alſo das Prinzip zugleich ausſprechen, daß es ſich ſelber dem Fortſchritt der Geſchichte hingebe, ſo heißt dies ſo viel: jener Gedanke, daß die Wahrheit dem geſchichtlichen Fortſchritte ſich hingebe, ſoll ſich ſelber dem Fortſchritte der Geſſchichte dahingeben, oder dieſen Forſchritt über ſich hinaus an ſich ſelbſt ſetzen. Das heißt: das Prinzip durch welches die Wahrheit als ſich entwickelnd oder als geſchichtliches Moment beſtimmt wird, giebt ſich ſelbſt ebenfalls für nichts anderes als ein geſchichtliches Moment, nicht für abſolute Wahrheit. Eine Conſequenz, die ſich ſehr leicht begreift, da ja das Prinzip der Wahrheit angehört. Wenn wir aber ſagen, das Prinzip giebt ſich nicht für abſolute Wahrheit ſo erinnere man ſich wohl daß hierin unmöglich eine Schmälerung ſeiner Bedeutung liegen könne, da unſere Beſtimmung der Wahrheit, Moment zu ſein, vielmehr eine Bereicherung des Begriffes der Wahrheit, gegen welche derjenige der abſoluten Wahrheit der ärmere iſt.

Was bisher aus unſerm Prinzipe entwickelt worden, iſt alſo dies: 1) daß die Wahrheit geſchichtliches Moment ſei und als ſolches ſich darzuſtellen habe 2) daß aber jenes Princip welches die Wahrheit ſo ſetzt, nun ſeinerſeits keineswegs außergeſchichtlich und abſolut ſei, ſondern die gefundene Beſtimmung der Wahrheit wie gegen Alles ſo auch gegen ſich ſelber richte und auf ſich ſelber anwende. So folgt denn: 1) die Wahrheit iſt geſchichtliches Moment; 2) dieſer Gedanke, daß die Wahrheit geſchichtliches Moment ſei, iſt ſelber geſchichtliches Moment. Man bedenke wohl: Enthielte unſer Prinzip nicht zugleich dieſe zweite Folgerung, ſo entſpräche es ſelbſt, das Prinzip der Wahrheit, nicht dem Begriffe der Wahrheit, es wäre abſolut, wäre ſeiend, d. h. nach unſrer Ausführung wäre ein Schein und unwahr. — Noch will ich hier ausdrücklich etwas bemerken das auch dem Leſer nicht entgangen ſein wird. Wenn nämlich früher an verſchiedenen Stellen, bei Entwickelung der abſtracten Natur unſres Prinzips, des Individuellen Ich, von dem „Hinausgehen" und „Hinausweiſen" deſſelben wie über alles Object ſo auch über ſich ſelbſt ſo weit es Object

ſei die Rede war, ſo hat ſich ſolcher abſtracten Bezeichnung jetzt eine concretere ſubſtituirt, und das „Hinausweiſen" hat nun dieſen Sinn: das Wahrheits-Prinzip ſetzt und beſtimmt die Wahrheit und darin *ſich ſelbſt als geſchichtliches Moment*.

Nun erſt nachdem dies ans Licht getreten iſt die kritiſche Tiefe unſres Prinzips ergründet und nun erſt erweiſt ſich zugleich, daß die *ganze* Wahrheit welche hier dargeſtellt wird und welcher doch ihr Prinzip angehört, *ſich als Moment zu beſtimmen* vermöge und wirklich beſtimme. Denn da ihr Prinzip offenbar zu dem Inbegriff der dargeſtellten Wahrheit zugehörig iſt, ſo empfängt das Ganze der letzteren erſt dann die Form des Momentes, wenn ſich gezeigt hat, daß ihr Prinzip nicht nur eine gewiſſe aus ihm entwickelte objective Wahrheit ſondern ſich ſelbſt als Prinzip ſo ſetzt und dahin beſtimmt, Moment zu ſein. — Sollte nun der Fall eintreten, daß die vorliegende Lehre die Geſchichte ſelbſt als höchſte und letzte Wahrheit begriffe, ſo iſt doch durch unſer Prinzip der Möglichkeit ſchon vorgebeugt, die Geſchichte als *abſolute* Wahrheit aufzufaſſen; denn das Prinzip ſagt eben, daß die Lehre ſelbſt von der Geſchichte als der Wahrheit nur Moment ſei und dem *Fortſchritte* der Geſchichte anheimfalle. Was daher dieſe Lehre gerade ſofern ſie behauptet Wahrheit zu ſein höchſtens und im beſten Falle meinen und annehmen kann, iſt dies, die Wahrheit unſerer, der heutigen Zeit zu ſein; und wenn der Begriff der Geſchichte ihr Reſultat ſein ſollte, ſo könnte die Meinung nur ſein, daß der Begriff der Geſchichte die Wahrheit unſrer Zeit — jedoch als ſolche reicher, berechtigter, tiefer und ſicherer begründet ſei als alles was ſich für abſolute Wahrheit ausgegeben und ausgiebt.

Wie fern alſo die geſammte hier gebotene Lehre, das Prinzip eingeſchloſſen, als *Wahrheit* gefaßt wird, ſo leuchtet aus der Natur des Prinzips ſelbſt mit Nothwendigkeit hervor, daß ſie nur für die *Wahrheit unſerer Zeit* oder für *gegenwärtige* Wahrheit gelten könne. Gerade in dieſer Beſtimmung aber als *gegenwärtige Wahrheit* iſt es daß ſie dem gefundenen Begriffe der Wahrheit entſpricht, *Moment* zu ſein. Denn der Ausdruck „gegenwärtige Wahrheit" oder „Wahrheit unſrer Zeit" ſagt, daß die ſo beſtimmte Wahrheit nicht abſolute und nicht zukünftige ſei, ſetzt dagegen eine andere künftige und enthält ſomit eben daſ-

ſelbe was unſre Bezeichnung „Moment“ in der oben entwickelten negativen Bedeutung.

Alſo, wie ſummariſch es an dieſer Stelle immerhin nur gezeigt werden durfte, es vermag die Lehre welche die Wahrheit zu nur einem Momente im Prozeſſe des Wiſſens herabſetzt auch ſich ſelber dieſe geforderte Geſtalt der Wahrheit zu geben und den gewonnenen Begriff durch ſich ſelbſt zu realiſiren. Vermag, mit andern Worten, die volle Negativität welche dem Begriff der Wahrheit zukommt auch gegen ſich ſelbſt zu richten ohne ſich zu zerſtören. — Dies aber zu zeigen hatten wir wie erinnerlich ſein wird uns aufgegeben, damit der Zweifel gehoben würde, ob es theils unſerm theils irgend einem Syſtem der Wahrheit möglich ſei, der aufgeſtellten Begriffsbeſtimmung der Wahrheit zu entſprechen. — Was hierin etwa noch dunkel ſein ſollte müſſen theils der ſpätere ſyſtematiſche Fortgang theils namentlich die nächſtfolgenden Erläuterungen aufhellen.

Erläuterungen zum Begriff der „Gegenwärtigen Wahrheit“.

Und zwar mache ich zuerſt darauf aufmerkſam, daß wir auf eine concretere Bezeichnung der eigenthümlichen Natur unſres Prinzips geführt worden ſind, deren wir uns bis dahin nicht bedient hatten. Es hieß nämlich: Daſſelbe beſtimmt oder ſetzt ſich ſelbſt als geſchichtliches Moment. Daß und wie dieſes Thun dem Prinzipe nothwendig eigen ſei, iſt deutlich genug gezeigt worden. Allein bei dem Ausdruck „geſchichtliches Moment“ dürfte an etwas zu erinnern ſein. Geſchichtliches Moment nämlich iſt Alles, oder wenigſtens wird in einer Weltanſchauung deren äußerſter Geſichtskreis die Geſchichte iſt Alles dafür gelten. Wenn es nun von der Wahrheit und ihrem Prinzip heißt, ſie machen ſich zum geſchichtlichen Moment, ſo könnte gefragt werden, wodurch ſie ſich denn von anderen Objecten unterſchieden. Hierauf iſt daran zu erinnern, daß wir eine Seite der Wahrheit bereits entwickelt haben durch welche ſie ſich von allen anderen Objecten unterſcheidet, nämlich die Seite nach welcher ſie Totalität der Objecte iſt. Dieſe Beſtimmung iſt niemals zu vergeſſen, und erſt was ſich ſowohl

als (ideelle) Totalität der Objecte wie auch und darin als geſchichtliches Moment beſtimmt, erſt das iſt Wahrheit. Beide Seiten laſſen ſich zu einem Ausdruck verbunden ſo ausſprechen: die verſchwindende Totalität iſt Wahrheit. Um als Totalität verſchwinden zu können, muß ſie erſt Totalität geworden d. h. als ſolche erſchienen ſein. Hierbei iſt jedoch zu merken, daß das Verſchwinden lediglich die Totalität, die Wahrheit ſofern ſie Totalität nicht Inhalt überhaupt iſt angehe. Wenn die gegenwärtige Wahrheit, nämlich was jetzt für Totalität gilt oder ſich gilt, vielleicht Moment einer künftigen Totalität geworden, ſo hat die gegenwärtige den Charakter der Totalität zwar verloren, iſt aber vielleicht und ohne Zweifel unter Verluſt dieſes Charakters ein um ſo reicherer Inhalt geworden. Schon dieſe Geſtalt des Momentes welche die gegenwärtige Wahrheit ſich zu geben hat und die wie eine Verkümmerung auf den erſten Blick erſcheinen kann, iſt vielmehr eine Bereicherung des Wahrheits-Begriffes, wie wir bereits an verſchiedenen Stellen angedeutet haben, wie aber namentlich das Reſultat dieſer ganzen Schrift darthun muß.

Wenn wir übrigens von einer künftigen Totalität als deren Moment etwa die jetzt gegenwärtige Wahrheit zu denken wäre reden, ſo iſt klar, daß dergleichen nicht eigentlich zu nehmen ſei. Denn ſollte damit geſagt ſein, daß wir die künftige Methode und Form des Wiſſens kennten, und daß dieſelbe in dem Verhältniſſe der Totalität zu Momenten beſtehen werde — ſo fielen wir gleichſam aus der Rolle und wären in Widerſpruch mit dem Prinzip der Wahrheit gerathen. Denn dieſes Prinzip giebt die Geſammtheit der Objecte, des bis jetzt Gewußten, alſo auch die Methode und Weiſe des Wiſſens, ja ſich ſelbſt dem Fortſchritt der Geſchichte anheim, oder beſtimmt die Wahrheit als nur gegenwärtige Wahrheit. Wenn daher die wirkliche Zukunft, d. h. nicht bloß der Zeit ſondern der Sache nach, dem Fortſchritt der Erkenntniß nach, eingetreten ſein wird, ſo iſt möglich oder wahrſcheinlich, daß auch das Erkenntniß-Verhältniß von Totalität und Moment, ſelbſt von Prinzip und Entwickelung, oder welches andere ſonſt, nicht mehr in der Weiſe wie gegenwärtig geltend ſei, ſondern eine modificirte Bedeutung und vielleicht eine weit mehr untergeordnete Stellung empfangen habe. Eine ſolche Möglichkeit und Annahme liegt in

unſerm Prinzip ſo fern von ihm geſagt worden, daß es über ſich ſelbſt hinausweiſe, ſich ſelbſt zum Momente beſtimme; und durch dieſe Beſtimmung wird nicht minder die Form wie der Gehalt der künftigen Wahrheit dem Fortſchritt der Geſchichte untergeordnet. Wenn wir daher ſo reden wie oben, von den Momenten und der Totalität der künftigen Wahrheit und den Schein annehmen als vermöchten wir die Form der künftigen Wahrheit gegenwärtig zu beſtimmen; ſo tritt darin jene unverwüſtliche Naivetät der Menſchenkinder wieder an den Tag, jene befliſſene Altklugheit welche den Objecten den Stempel ihrer Gegenwart aufdrückt und ſie damit für abſolut fertig und für abgemachte Dinge erklärt. Dies geht ſo weit, daß ſelbſt wir, die wir hier den abſoluten Fortſchritt lehren, von der zukünftigen Wahrheit reden konnten als ob ſie die gegenwärtige wäre. Allerdings weiß der Menſch nur was er weiß, und kann ſich nur in demjenigen bewegen, ausdrücken, nur von dem reden was bis zu ſeiner Gegenwart ins Bewußtſein gedrungen iſt. Darum muß er auch wenn er von der Zukunft redet, der Formen, Verhältniſſe, kurz der Anſchauungsweiſe ſeiner Gegenwart ſich bedienen. In der alltäglichen Weiſe wie von Zukunft geredet wird, iſt dies Verfahren auch zutreffend, ſo fern man nämlich die nächſte Zukunft, eine bloß künftige Zeit im Sinne hat die von dem Geiſt und Charakter der Gegenwart noch beherrſcht würde. Dann aber iſt ſolches Verfahren völlig unangemeſſen (naiv zu nennen, wenn es nicht als die Quelle unendlichen Irrthums zu ernſt für dieſe Bezeichnung wäre), wenn unter Zukunft die veränderte Sache, eine freiere Entfaltung des Bewußtſeins, eine tiefere Welt-Anſchauung als die gegenwärtige verſtanden wird. In dieſem Falle haben wir uns ſogleich zu erinnern, daß dergleichen Redeweiſe welche die Gegenwart in die Zukunft hinausverlegt unkritiſch und mindeſtens kindlich zu nennen ſei, nicht anders wie die Griechen, die rechten Menſchen der Gegenwart, die Götter zu Menſchen ihrer Zeit und umgekehrt, ſtempelten. Die Philoſophie des Abſoluten, die abſolute Methode, alle religiöſe Vorſtellung und vieles Andere iſt auch griechiſch. — Vergißt man ſich, nimmt man das gegenwärtige Wiſſen vom Wiſſen der Zukunft für das künftige Wiſſen ſelbſt und nicht für ein bloß gegenwärtiges, ſo erleidet man zweierlei Verluſt. Einmal nämlich gelangt man nicht zum vollen Verſtänd-

niß der Vergangenheit und Gegenwart wenn man deren Product, die Summe des gegenwärtigen Wiſſens und Könnens, nicht als ihnen eigenthümlich angehörend ſondern als allgemein betrachtet. Denn die innerſte Bedeutung ſolcher Producte wird eine andre ſein je nachdem man ſie als Erzeugniſſe beſtimmter Zeit, z. B. die heutige Kenntniß unſres Geiſtes und Weſens überhaupt als Product einer erſt halb vollendeten Entwickelung, wo alſo Gegenſtand und erkennendes Organ beide im vollen Werden begriffen ſind, betrachtet, oder ob man den heutigen Zuſtand menſchlicher Selbſtkenntniß in alle Vergangenheit zurück und in alle Zukunft hinausverlegt. Geſchieht dies, ſo lernen wir den eigenthümlichen Geiſt und Charakter unſrer Zeit von jener oder anderen Seiten nicht kennen; denn kennen iſt unterſcheiden. Erſt unſre Zukunft vermöchte es; und auch ſie nicht, da ihr im Sinne dieſes zeitloſen und zeitvermiſchenden Verſtändniſſes der Dinge eben dieſelbe Art von Verſtändniß beſchieden wäre. Denn eben dies iſt der zweite Verluſt ſolcher Denkweiſe daß ſie keine Zukunft kennt, indem ſie was gegenwärtig über die Zukunft gedacht und gewußt wird, für das Künftige ſelbſt nimmt, anſtatt es hervorgegangen aus Prämiſſen der Vergangenheit rein und lediglich der Gegenwart zuzuſprechen. Was nur ins Bewußtſein tritt liegt dieſſeits der Grenze der Zukunft, und nur wenn dieſe Grenze inne gehalten und alles Gegenwärtige wirklich der Gegenwart zugerechnet wird, dann erſt entſteht der eigentliche und ſachliche Begriff der Zukunft, ein Begriff oder eine Vorſtellung, von der offenbar nur dies Eine zu prädiciren iſt, daß ſie gegen die Gegenwart eine freiere und vollendetere Entfaltung des Geiſtes und geſammten Lebens darſtellen werde. Weil dieſes prädicirt wird, darum nothwendig nur dies Eine; denn wenn die künftigen Grundlagen und Bedingungen des Lebens andere ſind als die jetzigen ſo läßt ſich auf Grund der letzteren d. h. gegenwärtig nichts Beſtimmteres über jene ausmachen. Sollte dergleichen dennoch aufgeſtellt werden ſo würden darin vielmehr Phantaſieen der Gegenwart oder Vergangenheit als künftige Wirklichkeiten zu begrüßen ſein. Solche Phantaſieen können ihren großen Werth und tiefe Bedeutung haben, allein lediglich als Ausdruck und Aeußerung der Gegenwart in welcher ſie entſtehen und gepflegt werden. — Um durch ein Beiſpiel unſre

Meinung zu erläutern, ſo ſind wir allerdings berechtigt von der Erforſchung mancher Naturkräfte wie der Elektrizität, des Magnetismus ꝛc. eine noch viel größere Umgeſtaltung des Lebens für die Zukunft zu erwarten als die Gegenwart bereits erfahren, nicht minder ein ungleich tieferes Eingreifen in die Wiſſenſchaft des Geiſtes, des Verhältniſſes von Leib und Seele. Allein gerade bei der Bewegung ſo ungemeſſener und für jetzt unermeßlicher Kräfte deren Wirkung auf tauſend Wegen an die Wurzeln der gegenwärtigen Lebensgeſtaltung zu bringen vermögen, iſt es um ſo vermeſſener auf irgend einem Gebiete das künftige Verhältniß feſtſtellen zu wollen. Ein jeder Schritt vorwärts vermag bei ſo gewaltigen Hebeln die geſammte Welt-Anſchauung ſo zu verändern, daß wir heute mehr als jemals früher uns zu erinnern haben, wie alle Gedanken und Erzeugniſſe der Gegenwart nur deren Sinn auszuſprechen, nur als Product der Vergangenheit und Gegenwart nicht aber als die Wirklichkeit der Zukunft zu betrachten ſeien. Je mehr die Cultur ſteigt, deſto dunkler allemal die Zukunft, was das Einzelne und Beſtimmte betrifft; deſto ſicherer aber auch die eine und allgemeine Gewißheit daß ſie eine freiere, reichere Entfaltung der Erkenntniß und des Lebens darſtellen werde. Beides, dieſes Wiſſen und jenes Nichtwiſſen, iſt eng verknüpft, und das Licht das uns entgegenleuchtet nothwendig ein ſolches das nichts um ſich her beſcheint. Was erhellt es denn? Es wirft ſeinen Strahl lediglich nach rückwärts, auf die Gegenwart zurück, zeigt derſelben ihre Grenze und darin zugleich den wahren Gedanken der Zukunft. Jenes Licht iſt die Kritik welche den Gedanken der Gegenwart über die Zukunft ſich ſelbſt erfaſſen und ſich ſagen lehrt, daß weil die Zukunft größer als die Gegenwart er nur Gedanke der Gegenwart ſein könne. Dieſe Selbſtkritik lehrt die Ideen der Gegenwart überhaupt, ſich ſo wie ſie gegenwärtig beſchaffen ſind nur für gegenwärtig, für Abſpiegelungen des Geiſtes der vorüberziehenden Gegenwart zu nehmen; folglich ſoll auch die Idee einer vollendeteren geſchichtlichen Zukunft ſo wie ſie jetzt beſchaffen und vorhanden als eine ſolche betrachtet werden, welche nur gegenwärtig ihre Bedeutung hätte. Es ſoll alſo der Gedanke und die bald mehr bald weniger entwickelte Vorſtellung der geſchichtlichen Zukunft nicht als etwas Reelles über die Grenze der

Gegenwart hinausverlegt und folgemäßig von uns in Ruhe gelaſſen werden, ſondern innerhalb des Gebietes der Gegenwart ihre Stelle und ideelle zwar aber gleichwohl wirkſame Bedeutung empfangen. Wie geſchieht das? wie haben es die Zeitalter anzuſtellen, die eben gegenwärtig ſind? Auf die Weiſe geſchieht es, daß die eben gegenwärtige Lebens-Geſtaltung und Erkenntniß-Stufe ſich nach allen Seiten und Richtungen hin, in allen ihren Objecten und Producten, als entwickelungsfähig und -bedürftig auffaßt und entwickelungsfreudig ſich behandelt. Denn die jedesmalige Gegenwart entwickeln heißt nichts anderes als die Idee einer vollendeteren Zukunft zum gegenwärtigen Lebens-Factor machen. So erſcheint die Zukunft vollkommen in die Gegenwart reflectirt, vollkommen gegenwärtig geworden; entſprechend dem wirklichen Verhältniß indem nämlich Zukunft überall nur im Bewußtſein einer Gegenwart vorhanden iſt. Denn ſo bald ſie real vorhanden ſo iſt ſie nicht mehr Zukunft ſondern Gegenwart. Eben darum nun iſt die jedesmal gemeinte Zukunft ihrem Weſen nach kein ruhendes Jenſeit, keine unnahbare Zukunft, ſondern das eigentliche Triebrad der Gegenwart, da ſie es gerade iſt welche die Gegenwart als ſich entwickelnd ſetzt und ſo ſie über ſie ſelbſt hinausführt; oder da nur vermöge des Gedankens einer vollendeteren Zukunft die Gegenwart als zur Entwickelung beſtimmt gedacht wird. Daß alſo die gewußte, ideelle Zukunft in die Gegenwart hineingezogen wird, dadurch wird die Gegenwart in die Zukunft reell umgeſetzt. Es findet ein Austauſch beider ſtatt und in ihm beſteht die geſchichtliche Bewegung. Gegenwart und Zukunft jedes für ſich ohne Beziehung auf das andere gefaßt ſind ruhend, ſeiend, bewegungslos; ſo wie die Beine ohne Beziehung auf einander ruhend ſind; tauſchen ſie aber ihre Stellen, ihr Gebiet gegen einander aus ſo entſteht der Schritt und — Fortſchritt. — Die Geſchichte iſt immer fortgeſchritten, allein den Schreitenden meiſt unbewußt; darum der Schritt ſo zögernd, ſo unſicher, auf ſonderbaren Wegen häufig, wie auf den Zufall ſich ſtützend und unvermögend ohne ſeine Hülfe fortzuklimmen. Sie hatte einen Blinden zu leiten der die Schritte machen ſollte; und nicht nur einen Blinden ſondern einen Widerwilligen. Denn der Geiſt hat wie das Auge beſtändig einen Horizont; dieſer iſt das Sein in

seinen tausend Gestalten, bald als Himmel bald als Nationalität bald als Staats- und Gesellschafts-Form erscheinend, und das, während es nie mehr als ein Ruhepunkt, eine Station sein soll den Kurzsichtigen und Trägen wieder und wieder als Ziel des Weges erscheint. Dann will er nicht weiter; und darum hat es die Geschichte so schwer. Es giebt nur ein Ziel, und dieses ist der Weg selber; die freudige Arbeit ist das Unendliche und das Ringen des Ringens Preis. Oder das selbstbewußte und willige Hinüberleiten der Gegenwart in die Zukunft d. h. die Entwickelung der Gegenwart vermöge und vermittelst der Idee einer höheren geschichtlichen Zukunft, diese Verwandlung des ruhenden Gedankens der Zukunft in das Machen der Zukunft, sie ist die Wahrheit. Sie ist Handeln aus dem Bewußtsein der Geschichte, oder will man die Geschichte als Gottes Willen ansehen, so nenne man es Handeln aus dem Gottes-Bewußtsein, aus Gott. Wenigstens gottlos ist sicher nicht dieses höchste Handeln und Bewegen, der Schritt der Gegenwart in die Zukunft und der Zukunft in die Gegenwart — wenn auch Gott in ihm und nicht über ihm wäre. —

Die Kette dieser Gedanken ist hier indeß nicht fortzuführen; sie ward so weit gezogen um für unsern Begriff der Wahrheit in der Bestimmung Moment zu sein vorläufig ein bestimmteres Verständniß zu vermitteln, das freilich zu voller Genüge erst am Schlusse hervortreten kann. Wir haben aber erkannt, daß die Gegenwart erst indem sie den Gedanken einer höheren geschichtlichen Zukunft als den ihrigen, als das eigenthümliche Erzeugniß ihrer eigenen und der vergangenen Arbeit auffaßt, erst so ihrem ganzen Umfange nach (nämlich ihren Gedanken der Zukunft eingeschlossen) sich selbst als geschichtliches Glied, als geschichtlichen Durchgangspunkt zu betrachten und zu behandeln vermöge. Wenn nun wir Gegenwärtige auch die realen Verhältnisse unsrer Zukunft nicht wissen und darin hinter der Geschichte welche jene hervorbringen wird zurückstehen, so folgen wir, gerade durch das bewußte Verzichten auf das bestimmtere Wissen der Zukunft, der Bewegung der Geschichte so weit es möglich ist. Denn die geschichtliche Bewegung setzt das Wissen und die gesammte Gestaltung einer Gegenwart dadurch zum Momente herab daß sie eine

von letzterer verſchiedene (vollendetere) Zukunft hervorbringt. Eben ſo vermögen auch wir in unſerm Bewußtſein unſre geſammte Gegenwart als Moment oder Durchgangspunkt aufzufaſſen dadurch daß wir eine vollendetere Zukunft denken. Allein die geſammte Gegenwart wird nur dann als Durchgangspunkt gefaßt wenn ihr Gedanke einer vollendeteren Zukunft ebenfalls als das Product der Gegenwart vnd darum in eben derſelben Beſtimmung genommen wird. Dies geſchieht aber wenn wir der gedachten Zukunft ein verſchiedenes, vollendeteres Wiſſen ſelbſt, gegen das gegenwärtige, zuſprechen. Hierdurch erſt kann die Zukunft als nach allen Seiten von der Gegenwart geſchieden geſetzt werden und erſt unter ſolcher Zukunfts-Beſtimmung vermag rückwärts die Gegenwart nach allen Seiten hin ſich ſelbſt als Moment und Durchgangspunkt zu erfaſſen — oder vermag mit ihrem Bewußtſein dem zu folgen was reell die Geſchichte an der Gegenwart wirkt und vollführt. Und wir folgen nicht nur der Geſchichte unter dieſem Bewußtſein ſondern im Gebiete der Gegenwart erreichen wir ſie, finden in ihrem Thun unſer eigenes ſo bewußtes Thun, und ſind nicht geſchichtliche Organe ſondern die Geſchichte ſelbſt. Wir gegenwärtige Menſchen ſind die Geſchichte der Gegenwart ſo fern wir den geſchichtlichen Fortſchritt an unſre eigene geſammte Gegenwart oder ſie als ſich entwickelnd ſetzen; weil ſo wir ſelbſt es ſind die mit Bewußtſein und Willen die Gegenwart in die Zukunft hinüberführen.

Wie man aber geſehen ſo iſt der erſte Hebel ſolcher Thätigkeit und ſolchen Bewußtſeins die Selbſtkritik der jedesmaligen Gegenwart, der Beſinnung darüber daß ihr geſammtes Thun und Denken ſpeciell das ihrige, dieſer beſtimmten Zeit, und alſo Durchgangspunkt ſei. Denn erſt ſo entſteht jener reine und ſachliche Begriff der Zukunft den wir erläutert haben. Dieſe Selbſtkritik nun iſt es, welche ſich auch in der Beſtimmung der Wahrheit, Moment zu ſein, ausdrückt. Die Wahrheit ſetzt ſich im Hinblick auf eine künftige höhere und vollendetere nur als die Wahrheit der Gegenwart, ihrer Zeit. Nur ſo wird jenes geſchichtliche Thun, das wir vorläufig angedeutet haben, das höchſte zu welchem die gegenwärtige Stufe des Selbſtbewußtſeins uns befähigt, auch auf dem Felde der Philoſophie manifeſtirt, recht eigentlich bewahr-

heitet, denn hier iſt es die Wahrheit ſelbſt welche es thuend beſtätigt.

So aber auch wird die Philoſophie endlich auf gründliche Weiſe von einer Erſcheinung befreit welche ſie in unſerm reifen Zeitalter nur noch lächerlich kleiden könnte, nämlich für abſolute Wahrheit, für die Wahrheit aller Zeit ſich auszugeben. Der heutige Denker muß erröthend ſtocken in ſeiner Arbeit beim Rückblick auf die Stufenleiter die ihn auf ſeine Höhe gehoben und darum mehr oder minder ſein Eigen geworden, wenn er gewahrt, wie Syſtem auf Syſtem wenn auch nicht den Umfang des möglichen Wiſſens ſo doch das Prinzip des Wiſſens für immer feſtgeſtellt zu haben glaubte. Wenn man dies Schauſpiel mit der Kürze der geſchichtlichen Vergangenheit entſchuldigt, mit der Unzulänglichkeit geſchichtlicher Erfahrung, welche doch erſt lehre wie die Geſchichte entwickelnd und vermehrend nicht minder in die Tiefe über Prinzipien und Theorien des Wiſſens ſelbſt hinausſchreite als über einzelne Objecte des Wiſſens — ſo verliert dieſe Entſchuldigung wenigſtens je länger deſto mehr, heute mehr als jemals früher an Kraft. Um ſo dringender iſt es Zeit, nicht mehr zu entſchuldigen ſondern beſſer zu machen, d. h. der ganzen Wahrheit, das Prinzip derſelben einbegriffen, Geſtalt und Bedeutung einer geſchichtlichen Stufe zu geben, oder als ideelle Totalität nur des gegenwärtig Gewußten zu beſtimmen.

Nur auf dieſem Wege iſt es zugleich möglich, einer gewiſſen Richtung des Geiſtes in unſeren Tagen die unter dem Namen der abſoluten Kritik bekannt iſt, zu begegnen. Dieſes Begegnen beinahe in beiderlei Bedeutungen, in der freundlichen wie feindlichen. Denn was die freundliche betrifft, ſo iſt es keine Frage, daß in unſerm dialektiſchen Fortgange die abſolute Kritik enthalten ſei. Es hat ſich nämlich ergeben, daß alles Objective und Allgemeine, die Wahrheit ſelbſt Zweck und Beſtimmung ſowohl darin finden zu ſein wie auch ihr Sein zu überſchreiten oder ſich zu entwickeln. Als Totalität der Objecte hat das Object innerhalb der Sphäre des Seins den Gipfel der Entwickelung erreicht. Nun verläßt es die Sphäre des Seins, da ſich zeigt, daß es Totalität nur ſein könne ſo fern es zugleich Moment. So wird es zur Wahrheit in unſerm Sinne. Dieſer Begriff der Wahrheit hat das Eigen-

thümliche, daß er die Kritik der Geſchichte welcher er und in ihm Alles unterworfen iſt, an ſich ſelber ſetzt, gleichſam den Punkt an ſich zeigt wo der Fortſchritt anzuknüpfen habe: die Achilles-Ferſe nach der kurzſichtigen Meinung, für den weiter Blickenden ein Keim neuen Lebens. So unterwirft ſich alles Objective, alle Wahrheit der Kritik; von wem aber die letztere zunächſt geübt wird oder wer beſtimmt iſt ſie einſt zu üben, das iſt offenbar der dermalen noch individuelle Geiſt, der durch das Object und die Wahrheit hervorgerufene und beförderte Wachsthum des individuellen Geiſtes. Die Kritik alſo welche alles Object und Allgemeine durch das fortſchreitende Individuum unausbleiblich zu leiden hat, iſt in unſerm Begriffe der Wahrheit und ihrer Bewegung als ein nothwendiges Moment enthalten. Der Angriff der abſoluten Kritik daher gegen die Wahrheit welche ihre eigene Kritik im Keime mit ſich führt iſt kein Angriff mehr, oder iſt abgeſchlagen ehe er geſchehen. Er müßte denn dagegen gerichtet ſein, daß die Wahrheit, da ſie es doch als ihren Zweck kennt verändert zu werden, überhaupt unternimmt ſich hervorzubringen und zu entwickeln. Hier ſcheint jedoch der Punkt zu ſein wo die Wege, der der abſoluten Kritik und der unſrige ſich ſcheiden. Denn dasjenige Individuum deſſen Entwickelung wir als das die Wahrheit überflügelnde höhere Element auffaſſen, iſt das abſolut thätige, das geſchichtliche, das aus ſich heraus lebt, denkt, handelt, und deſſen Kritik der überlebten Wahrheit in einer neuen That und Bethätigung ſeines eigenen tieferen Lebensgrundes beſteht. Nur dieſes geſchichtliche Individuum hat die Kraft und darum die Berechtigung zur Kritik und Reform der objectiven Wahrheit, und nur ſeine Kritik iſt auch die geſchichtliche, diejenige welche von der objectiven Wahrheit anerkannt und als ihr Zweck an ihr ſelbſt geſetzt iſt. Dieſes Individuum kann nicht fragen weßhalb die als veränderlich beſtimmte Wahrheit oder das Object überhaupt dennoch ſich die Mühe gebe ſich wieder hervorzubringen; denn es erhebt ſich nur in ſo fern über ein vorhandenes Allgemeines als es aus der Tiefe des individuellen Geiſtes ein höheres Allgemeines hervorbringt, und nothwendig hervorzubringen ſich bewußt iſt. Jene Frage kann nur dann aufgeworfen werden wenn an Stelle eines abſolut gültigen Allgemeinen, welches frei-

h allemal eine Fiction, nicht die individuelle Kraft ſondern die
bividuelle Leere geſetzt wird. In dieſem Falle wird auf die
ie Seite die Veränderlichkeit des Allgemeinen und Objectiven,
f die andere Seite als Conſequenz die abſolute Berechtigung des
ıdividuum geſtellt. So wird aber die letztere wieder zur abſo-
ten Wahrheit, zum Dogma, das man doch gerade bekämpfen
ill und vernichtet zu haben meint. So wird der Willkür, dem
ınfalle Thür und Thor geöffnet, dem Fortſchritte der Geſchichte
er verſperrt. Das geſchichtliche Individuum iſt darum und darum
lein gegen die beſtehende und gegenwärtige Wahrheit berechtigt,
ril es nothwendig eine höhere hervorbringt, oder irgendwie hervor-
ingen hilft. Fehlt dieſe Nothwendigkeit, ſo iſt es nicht als das
ſchichtliche beſtimmt, oder es iſt leer und willkürlich. Es giebt
ın allerdings kein Individuum das nicht in irgend einer Sphäre
ı dem Fortſchritt der Geſchichte mitarbeitete, allein es muß auch
s ſolches und nur von ſeiten dieſer Thätigkeit aufgefaßt werden
fern es als das abſolut kritiſche beſtimmt wird. Bleibt man
gegen bei dem Gedanken ſtehen: die Wahrheit hält nicht Stand
gen das Individuum, und meint mit dieſem halben Gedanken
s Reich individueller Freiheit erobert zu haben, ſo irrt man und
: vor der Hand nur zur individuellen Faulheit gelangt.

Das Weitere zur Abfindung mit der abſoluten Kritik muß
r Fortgang unſerer Entwickelung bringen, den wir demnach wie-
r aufnehmen.

Und zunächſt zwar möchte die Annahme einer künftigen voll-
deteren oder höheren Wahrheit auf die wir geführt worden ſind
ner Beleuchtung von noch anderen Seiten her bedürfen. — Die
ahrheit iſt Moment; als die weitere Sphäre aber deren Mo-
nt ſie ſein könnte iſt die Geſchichte der Zukunft erſchienen, und
ciell die angenommene künftige Wahrheit. Allein die künftige
here Wahrheit iſt nothwendig eine ſolche, die wir nicht wiſſen;
nn würde ſie gegenwärtig gewußt, ſo wäre ſie keine künftige
hr und auch keine höhere als die gegenwärtige, ſondern wäre
en die gegenwärtige. Wiſſen jedoch heißt gegenwärtig ha-
n; was wir daher von der künftigen Wahrheit wiſſen, ſo viel
: gegenwärtig. Wenn wir nun auch von derſelben nichts weiter
iſſen wollen, als daß ſie eine höhere und vollendetere als die ge-

genwärtige ſei, ſo muß wenigſtens dieſer eine Gedanke, wenn er mehr als eine bloße Fiction und willkürliche Annahme ſein ſoll, dem (gegenwärtigen) Wiſſen, der gegenwärtigen Wahrheit angehören. Er muß eben ſo ſicher gewußt werden wie irgend ein anderes Object das wir heutigen Tages zu wiſſen behaupten dürfen. Sicheres Wiſſen aber iſt Wiſſen aus dem Prinzipe des Wiſſens, folglich muß auch jener Gedanke einer künftigen höheren Wahrheit, ſoll er nicht willkürlich ſein, aus dem Prinzipe der gegenwärtigen Wahrheit gewußt werden, in dieſem geſetzt ſein und wurzeln. Als dieſes Prinzip haben wir das Individuelle Ich kennen gelernt, und es wäre daher aus dieſem jener Gedanke zu entwickeln. — Wenn man aber dem bisherigen Gange aufmerkſam gefolgt iſt ſo wird man finden, daß der erwähnte Gedanke nirgend anders woher (wie es auch eine methodiſche Darſtellung mit ſich bringt) als aus unſerm Prinzipe geſchöpft ſei. Durch eben dieſelbe Natur und Beſchaffenheit des Prinzips vermöge deren die Wahrheit zum Momente beſtimmt wird erſteht auch der Gedanke einer höheren künftigen Wahrheit.

Es kann hier freilich die ganze Erörterung über die Natur des Individuellen Ich nicht wiederholt und nur kurz an das Frühere erinnert werden. — Die Momente des Individuellen Ich ſind folgendergeſtalt entwickelt worden. Erſtlich iſt es Object ſetzendes Subject; würde es in dieſem Thun ſeiner mit allen Bedingungen vollſtändig bewußt, ſo wäre es abſolutes Ich, das Prinzip der Identitäts-Philoſophie. Wir haben jedoch erkannt daß ein jeder Act des Bewußtſeins, des Object-Setzens zugleich ein ungewußter Act der Entgegenſetzung eines Ich gegen das Object (wäre mit letzterem auch das Ich ſelber gemeint) ſei. Dieſer ungewußte Act iſt das Individuelle Ich. Zweitens iſt derſelbe als Act oder Bethätigung der individuellen Freiheit bezeichnet worden. Mit welchem Rechte wird er ſo bezeichnet? 1) Individuell heißt er a) deßhalb, weil er ungewußt vorhanden iſt; was dagegen gewußt wird, Object iſt, iſt Allgemeines, und Wiſſen heißt Allgemeines haben. Nun kann zwar der Act ſo allgemein hin als Vorausſetzung alles Objects gewußt werden wie wir ſein Weſen hier entwickelt haben, allein nicht in ſeiner einzelnen Beſtimmtheit wie er als Vorausſetzung eines beſtimmten Objects, das eben ge-

dacht oder vorgeſtellt wird vorhanden und wirkſam iſt. Vielmehr iſt er hinter dem Bewußtſein welches wir jetzt über ihn entwickeln auf eine Weiſe thätig die wir nicht beſtimmter auszuſprechen vermögen als es geſchehen. Sodann b) heißt der Act auch deßhalb individuell, weil er ſo abſolut verſchieden und mannigfach iſt wie die Erkenntniß-Kraft und Geiſtes-Verfaſſung der verſchiedenen Individuen unter einander und ein und deſſelben Individuum zu verſchiedenen Zeiten. — 2) Bethätigung der Freiheit oder Befreiung iſt der Act mit Recht in zweierlei Beziehung. a) Im Rückblick auf die Natur, indem er den Uebergang der Natur in den Geiſt, in das Gebiet der Freiheit, macht und die urſprüngliche Repulſion und Scheidung des Einfachen (Unbewußten) von ſich ſelbſt darſtellt. Er iſt noch nicht Object, ſondern iſt genau und rein das Werden des Objects. So wird die Freiheit des geiſtigen Individuum. Allein nun erſteht b) in den Objecten eine zweite Natur, ein Sein, das als abſolute Macht, Subſtanz, Geiſt auftritt und das wir oben als Totalität der Objecte bezeichnet haben. In dieſes müßte das Individuum aufgehen und vermöchte nicht aus ihm ſich wiederzugewinnen, wenn nicht in dem Acte durch welchen das Object erſt möglich und hervorgebracht wird, zugleich die individuelle Freiheit auch gegen die Welt der Objecte ſich bethätigte, gegen die eigenen Producte ſich behauptete. Und es erhält ſich trotz der Welt der Objecte die Lebendigkeit der Individuen nicht nur, ſondern dieſe iſt der lebendige Grund der Objecte, das Werden des Seins. Dieſes Werden gräbt allemal eine Stufe tiefer in den Schacht des Geiſtes als das Bewußt-Sein liegt, und dieſes letztere iſt durch jene tiefere Baſis nur möglich, die aber vielmehr keine ſeiende Grundlage ſondern ungewußte Arbeit oder Leben iſt. Sie iſt der Lebensfaden des Individuum welches ſo ſein Werden erhält und behauptet; indem es die Welt der Objecte erzeugt, das Sein des Objectes hervorbringt, hebt und löſ't es zugleich Schritt vor Schritt dieſes Sein auf und ſtellt ſich wieder her. Beides in einem Acte, ſchafft es die Objecte und legt den erſten Keim ſeiner Befreiung von ihrer Herrſchaft. Letzteres aber allemal ungewußt, im Dunkel des individuellen Lebens. —

Hiernach beſteht aller Fortſchritt des Erkennens darin, nach

der einen Seite, gleichſam nach außen, für das Bewußtſein, die Welt der Objecte theils zu bereichern theils zu vereinen und zu vereinfachen; nach der andern Seite aber, nach innen, in der Bethätigung der individuellen Freiheit. Oder mit anderen Worten: durch den Fortſchritt der Erkenntniß entſteht nicht nur ein höheres, vollendeteres Erkanntes ſondern auch ein höheres Erkennendes d. h. die wachſende Kraft und Spannung der individuellen Entgegenſetzung gegen das Object, durch welche letzteres getragen wird. So wird alles Bewußtſein (natürlich auch das Selbſtbewußtſein) von einem Bewußtwerden, aber einem ſtufenweiſe intenſiveren, begleitet, und dieſer urſprüngliche Act, das Individuelle Ich, ſtellt ſich beſtändig, aber immer als ein tieferer, wieder her. Weil aber dieſer urſprüngliche Act, der Object-ſchaffende und bildende, in dieſem Thun zugleich das Object überwindet und ſich als ein erneuter und vertiefter wiederherſtellt, ſo gewinnt er auch ſeine gleichſam urſprüngliche Naturkraft wieder, Objecte zu ſetzen, zu bilden, aber ſolche die entſprechend ſind ſeiner gewachſenen, intenſiveren Kraft. In Folge deſſen nun wird durch das Erkennen und Begreifen eines beſtimmten Objects nicht nur, auf ſubjectiver Seite, die Fähigkeit gewonnen dieſes beſtimmte Object zu begreifen, ſondern offenbar zugleich ein Ueberſchuß an Erkenntnißkraft, der Keim, das Werden eines tieferen Bewußtſeins als das durch die Erkenntniß des beſtimmten Objects gewordene. Die Thätigkeit des Individuum beim Erkennen geht nicht darin auf, ein Object theils hervorzubringen theils ſich anzueignen und zu durchdringen, ſondern iſt außerdem und im Gegenſatz zum Object reine Manifeſtation ſeiner ſelbſt als dieſes beſtimmten, ſo organiſirten und auf dieſer beſtimmten Erkenntniß- und Entwickelungs-Stufe befindlichen Individuum. Eben hierin, in dieſer Manifeſtation beſteht jener Ueberſchuß an individueller Kraft der alles Erkennen begleitet. Er iſt in Hinſicht auf das Individuum Lebens- und Freiheits-Aeußerung deſſelben gegen die Objecte, der Keim, der erſte Schritt der Befreiung von den geſetzten Objecten; in Hinſicht auf die Objecte aber iſt er das erſte Werden eines tieferen Bewußtſeins, als dasjenige iſt welches von den gegenwärtigen Objecten gebildet wird. Oder ſagen wir ſtatt „Objecte" Totalität der Objecte, und zwar dieſe mit der ihr zu-

kommenden Beſtimmung des Momentes, d. h. alſo ſagen wir „Wahrheit", ſo hat ſich ergeben, daß die Bethätigung individueller Freiheit welche alles Setzen und Bilden des Objects begleitet ebenſowohl auch als erſter Keim einer höheren Wahrheit zu betrachten ſei. So tritt zwiſchen Bewußtſein und tieferem Bewußtſein, zwiſchen Wahrheit und höherer Wahrheit gleichſam als Mittelglied das Element der individuellen Freiheit, die Befreiung von den Objecten als der Totalität, oder von der gegenwärtigen Wahrheit. Und zwar iſt dieſes Mittelglied, wenn wir das Verhältniß auf dem Gebiete der Geſchichte betrachten wollen, nicht das beſondere Eigenthum einer beſtimmten Zeit, ſo daß es als ein drittes zwei Zeitalter verbände, ſondern iſt beſtändig mit- und durchwirkend, in dem Maaße wie die Erkenntniß nicht ſtille ſteht.

Zieht man zu dieſer Deduction noch die ausführlichere Erörterung im Abſchnitte vom Ich hinzu, ſo wird es vollkommen deutlich werden, wie aus unſerm Erkenntniß-Prinzipe der Gedanke einer höheren künftigen Wahrheit nothwendig herfließe. So fern das Prinzip als Act der individuellen Freiheit begriffen wird muß es auch als Keim einer höheren Wahrheit erſcheinen: es ſind nur zwei Auffaſſungs-Weiſen ein und deſſelben Weſens. — Das Prinzip der gegenwärtigen Wahrheit ſetzt alſo zugleich nothwendig den Gedanken einer höheren künftigen Wahrheit; und zwar wie thut es dies? als Act, Bethätigung der individuellen Freiheit. Wenn nun aus eben dieſem Prinzip der geſchichtliche Fortſchritt der Wahrheit und deßhalb die Nothwendigkeit für die Wahrheit gefolgert worden, ſich ſelbſt auf jeder Stufe als beſchränkt und veränderlich oder als Moment aufzufaſſen, ſo erblicken wir jetzt das tiefere Gebiet zu welchem jene Auffaſſung der Wahrheit führt. Es iſt das des ungewußten individuellen Lebens, der individuellen Freiheit. Vom Standpunkte des Objects oder der gegenwärtigen Wahrheit aus iſt dieſes Gebiet nur ihre Vorausſetzung, nur ihr Prinzip, und ſie leitet ſich auf daſſelbe zurück oder geht von ihm aus, weil ſie ohne daſſelbe undenkbar und unmöglich iſt. Die Wahrheit wird durch dieſes Prinzip geſetzt. Allein nun zeigt ſich, daß daſſelbe mehr iſt als bloße Vorausſetzung des Objects und bloß ſetzende Kraft der Wahrheit, daß es Aeußerung der individuellen Freiheit und als ſolche Keim einer höheren Wahrheit. Die Wahrheit ent-

deckt also in ihrem Prinzipe, in ihrer Voraussetzung zugleich ein anderes Lebens-Prinzip, oder erkennt daß in dem Grunde ihres Daseins zugleich der Grund eines anderen vollendeteren Daseins gegeben sei. Und nachdem sie sich bereits zum Momente bestimmt d. h. die Bestimmung ihres Fortschreitens anerkannt hat, erkennt sie nun auch die frische Kraft des individuellen-Geistes welche ihren Samen aufnimmt und zu höherer, freierer Entwickelung zu führen vermag.

Daß die Bestimmung der Wahrheit zum Momente und ebenso der Gedanke einer künftigen Wahrheit ihre Ausführung und Erfüllung nicht auf die Weise empfangen können, daß die künftige Wahrheit für unser Erkennen entwickelt werde, dies ist mehrfach erwähnt worden und leuchtet von selbst ein. Denn, wie gesagt, die entwickelte Wahrheit der geschichtlichen Zukunft welche gegenwärtig gewußt würde, wäre keine künftige, keine Wahrheit der Zukunft, sondern wäre gegenwärtiges Wissen über die geschichtliche Zukunft und gehörte also vielmehr der gegenwärtigen Wahrheit an. Wir wüßten, weil Entwickeltes darum nichts über die Zukunft. Ja, wir wüßten noch nicht einmal die volle Gegenwart, erkennten nicht die Tiefe des gegenwärtigen Lebens so weit wie sie erkannt werden kann. Denn das Entwickelte ist nicht das Tiefste was gewußt werden kann, sondern, wie gesagt worden, das Entwickelte (Object, Wahrheit) oder das Bewußtsein setzt allemal das Werden eines vollendeteren Bewußtseins voraus von dem jenes getragen wird, und dieses Werden ist das Tiefste. Wenn man daher behauptet die Wahrheit und entwickelte Gestalt der geschichtlichen Zukunft zu wissen, so ist dies erstlich gegenwärtiges Wissen, Wissen aus dem Sinne der Gegenwart, welches die Zukunft nicht trifft. Zweitens aber ist es als gegenwärtiges Wissen oder als Wissen eines Gegenwärtigen, der Gegenwart, zu beschränkt und mangelhaft, wenn es nur Wissen des Objects, der Wahrheit im alten und herkömmlichen Sinne ist, nicht zugleich der andern Seite, der die Wahrheit auflösenden und umgestaltenden Bethätigung der individuellen Freiheit. Wirksam ist diese Freiheits-Bethätigung, wie die Analyse unsres Prinzips gezeigt hat, schon bei Geburt der Wahrheit, ja, die letztere ist ihr Gewirktes; daß sie aber als die geschichtlich fortführende und fortleitende Voraussetzung

alles objectiven geiſtigen Daſeins auch erkannt werde, davon hängt die volle Selbſt-Erkenntniß und Selbſt-Erfaſſung einer Gegenwart ab. Ein Zeitalter, eine Gegenwart erkennt und erfaßt ſich nur dann in ihrer Tiefe, wenn ihr das Leben und Streben der individuellen Freiheit, das ſich nothwendig im Gegenſatze gegen das Allgemeine, Objective, gegen die Wahrheit der Gegenwart kund thut, für ihr tiefſtes und mächtigſtes Vermögen gilt; oder, was daſſelbe ſagt, wenn der Gedanke der Wahrheit dem Gedanken der Freiheit die Herrſchaft abtritt. Wie das objective, ſelbſtbewußte Daſein des einzelnen Individuum die ungewußte Bethätigung der individuellen Freiheit vorausſetzt, ſo muß auch ein Zeitalter ſo fern es neues Allgemeines, neue Wahrheiten erarbeitet zugleich einen neuen unermeßnen Keim individueller Freiheit erzeugen. Je bedeutender die Objecte, deſto mehr muß dieſe individuelle Kraft der Entgegenſetzung wachſen, wenn gleich ihr Hervortreten vielleicht erſt dem folgenden Zeitalter ſeinen Charakter verleiht. Je entſchiedener daher ein Zeitalter von gewiſſen Ideen beherrſcht, gewiſſen Objecten hingegeben geweſen, um ſo kräftiger pflegt der Rückſchlag, die Negation ſolcher Allgemeinheiten zu erfolgen: eben deßhalb weil alle objective Arbeit nur unter dem ſtillen Wachsthum der individuellen Freiheit vollbracht wird. Weil die letztere aber die Macht iſt, welche die gewonnenen Objecte aufzulöſen, umzugeſtalten, die Totalität zum Momente herabzuſetzen vermag, ſo iſt ſie eben als gewaltiger und tiefer zu betrachten, als diejenige Arbeit eines Zeitalters, welche ſich in ſeinen objectiven Erzeugungen manifeſtirt. Um ſo mehr muß eine Gegenwart um ſich ſelbſt zu erkennen auf dieſes ihr tiefſtes Leben reflectiren, auf die wachſende individuelle Kraft, wenn gleich dieſe noch nicht Geſtalt gewonnen, nicht mit Händen zu greifen iſt, und nur ſo die Vorausſetzung des gewußten, objectiven Daſeins bildet, wie im Verhältniß des Erkennens das Individuelle Ich diejenige des identiſchen Ich. — So iſt es klar, daß eine Zeit die ſich nur in ihren objectiven Producten und Erzeugungen erfaßt, lange nicht ihre Selbſterkenntniß erreiche und gerade die tiefſte Seite ihres Selbſt nicht erkenne. Um ſo weniger wird ſie Anſpruch machen dürfen, ihre Zukunft zu kennen.

Wenn hingegen eine Gegenwart das ſetzende Prinzip ihres objectiven Daſeins, die individuelle Freiheit als ihr tiefſtes Element

erkennt, ſo erfaßt ſie darin zugleich ihre Zukunft ſo weit eine Gegenwart ihre Zukunft zu erfaſſen vermag, d. h. den Keim der Zukunft. Dieſes aber, den Keim der Zukunft an ſich zu erkennen, iſt nicht minder unerläßlich zur Selbſterkenntniß der Gegenwart. Denn um ſich als Gegenwart zu denken muß ſie eine Zukunft denken und muß der Grenze zwiſchen Gegenwart und Zukunft ſich bewußt werden. Dieſer Grenze ſich bewußt werden und den Keim der Zukunft erkennen, iſt aber offenbar ein und daſſelbe. Denn die Grenze iſt dasjenige, was ſowohl der Gegenwart als der Zukunft angehört; und ebenſo gehört der Keim oder Same als Product, und zwar als reifſtes und letztes, der Gegenwart an, als Producirendes aber, als ſich ſelbſt entwickelnd, bildet er die Zukunft. So verbindet er Gegenwart und Zukunft und läßt das Gebiet der Gegenwart dadurch erſt vollendet erſcheinen, daß er ihre Grenze gegen die Zukunft aufzeigt; trennt aber auch nicht minder, wenigſtens vom Standpunkte der Gegenwart angeſehen, weil er für letztere nur Keim, bloße Kraft ſein kann, deren Entwickelung, Geſtaltungen, Folgen von jener nicht zu ermeſſen ſind.

Das reifſte, höchſte Product einer Gegenwart und der Keim ihrer Zukunft iſt ein und daſſelbe, und jenes Product iſt die individuelle Freiheit oder derjenige beſtimmte Grad individueller Freiheit welchen das objective Leben einer Gegenwart als ſeine Vorausſetzung mit ſich trägt. Die mit der Bedeutung der Objecte, des Allgemeinen, wachſende Kraft und Spannung der individuellen Selbſtbethätigung, der Keim eines höheren Allgemeinen. Oder, was daſſelbe ſagt: die Vertiefung des Lebensgrundes iſt das reifſte und höchſte Erzeugniß des Lebens eines Zeitalters, und eine Zeit erfaßt ſich nur dann dem vollen Begriffe nach als Gegenwart, wenn ſie in der ungewußten individuellen Freiheit die ſie nothwendig erzeugt und fördert, theils ihr eigenes tiefſtes Lebens-Element theils den Ausgangspunkt des kommenden geſchichtlichen Lebens vorausſetzt.

Auf dieſem Punkte der Betrachtung ſehen wir nun den öfter berührten Widerſpruch im „Wiſſen der Zukunft“ gelöſ't. Alles Wiſſen iſt gegenwärtig, alſo auch das Wiſſen über die Zukunft; es iſt gegenwärtiges Lebens-Moment. Soll nun die Zukunft nicht nur der Zeit ſondern der Sache nach von der Gegenwart ſich un-

terſcheiden, ſo muß auch das Wiſſen der Zukunft prinzipiell verſchieden von dem gegenwärtigen ſein. Das Weſentlichſte der Zukunft alſo, ihr Wiſſen, könnte unmöglich gegenwärtig gewußt werden. Wie denn auch wirklich dasjenige was man über die geſchichtliche Zukunft zu wiſſen behauptet, in Folgerungen aus dem gegenwärtigen Bewußtſein, in abſtracten Conſequenzen gegenwärtiger Lebens-Richtungen zu beſtehen pflegt. Dergleichen iſt natürlich meiſt in hohem Grade einſeitig; und doch liegt ſchon die einfache Reflexion ſo nahe, daß ein Geſchlecht dem unſre geſammte Gegenwart zur Erfahrung und Schule dient, für uns unermeßlich reicher an Kraft des Bewußtſeins wie an Fähigkeit zur Selbſtbethätigung und zur Geſtaltung ſeines Lebens ſein werde. Das einzig wahre Wiſſen der Zukunft bleibt daher dasjenige ihres Keims, d. h. der individuellen Freiheit; das Wiſſen von dieſer aber iſt eben ſo wohl Wiſſen eines gegenwärtigen, und eben deßhalb wahrhaft. Es unterſcheidet ſich von dem chimäriſchen Wiſſen der Zukunft weil es nur dasjenige an ihr zu erkennen behauptet was zugleich zum Begriff der Gegenwart gehört, die Grenze, den Ausgangspunkt der Zukunft. — Wenn wir daher den Begriff der Zukunft feſthalten d. h. ſie als einen Zuſtand denken der prinzipiell von der Gegenwart ſich unterſcheide, ſo wiſſen wir über dieſelbe Eins gewiß, daß ſie auf ein vollendeteres Bewußtſein individueller Freiheit ſich gründen müſſe als der Gegenwart zukommt. Dieſes höhere Maaß individueller Lebendigkeit und Selbſtbethätigung iſt es wohin eine Gegenwart gleichſam ausmünden ſoll und wirklich mündet, und wenn die Wahrheit überhaupt, alſo auch die Wahrheit unſrer Gegenwart, zum Momente ſich herabſetzt oder als ſich entwickelnd beſtimmt wird, ſo iſt das nächſte Ziel ihres Fortgangs die individuelle Freiheit. Weiter reicht der Blick der Gegenwart nicht, bis hieher aber reicht er ſicher. Die entwickeltere Weiſe der künftigen Wahrheit kennen zu wollen, iſt die beſprochene Täuſchung wo die Gegenwart in die Zukunft hinausgerückt und der ſachliche Begriff der letzteren verwiſcht wird. Die bewegte Wahrheit läßt erſt das Leben der individuellen Freiheit erblicken, welcher jene ihr Daſein wie ihren Uebergang verdankt, und läßt erſt in der Tiefe der Gegenwart die ſchaffende Macht der Zukunft erkennen. Eine Wahrheit die mehr ſein will als die Wahrheit einer beſtimmten

Zeit, mehr als ſich gegenwärtige Wahrheit, vermag zwar dem Gedanken einer höheren, freieren geſchichtlichen Zukunft einen gewiſſen Vorſchub zu leiſten, der Entwickelung des Geſchlechts einen gewiſſen Spielraum zu verleihen. Allein Erfahrung und Begriff lehren, daß wo überhaupt Geſchichte herrſche, ihre Bewegung lawinenartig und ihr Fortſchritt je länger deſto ſchneller ſei. Sie rafft auf und zerſtört je weiter vorwärts deſto gewaltiger was auf der Oberfläche des Daſeins liegt. Die Wahrheit und Wahrheiten ſind preis zu geben weil es ihre Beſtimmung iſt, und auf die Freiheit, auf die unendliche Bewegung und den Lauf ſelber iſt das Leben einer Gegenwart zu gründen. So wird ſie vor der Zukunft nicht das Antlitz verhüllen, ſondern der nahenden winkend entgegengehen.

So viel von dem Gedanken einer höheren geſchichtlichen Zukunft welchen die Bewegung der Wahrheit hervorruft. Was in dieſer Hinſicht die Gegenwart betrifft, ſo iſt bemerkt worden, daß ſie zu ihrem eigenen Begriffe ſo weit es möglich erſt dann gelange, wenn ſie die Grenze ihrer ſelbſt gegen die Zukunft d. h. das Element in ſich erfaßt welches wir die individuelle Freiheit nennen. Sie erreicht dann das Uebergehende von Zeit zu Zeit, das zugleich in ſich ſelſt ein Fortgang iſt. Es iſt gleichfalls bemerkt worden daß nur dieſe Selbſt-Auffaſſung einer Gegenwart die geſchichtliche ſei; nur wo der Fortgang der Geſchichte über die Gegenwart hinausgeſetzt wird, erfaßt man die Gegenwart als geſchichtliches Moment, und er wird hinausgeſetzt ſo bald der Ausgangspunkt, die Grenze der Zukunft gefunden worden. Wie wäre eine geſchichtliche Zukunft, d. h. ein Standpunkt des Bewußtſeins denkbar auf welchem die geſammte Gegenwart, das was jetzt als Totalität erſcheint, nur als Moment, als eine einzelne vergangene Lebens-Phaſe betrachtet werden wird, wenn wir nicht den erſten Anfang der Entwickelung ſolcher Zukunft in der Gegenwart aufſuchen und ſchon dort finden zu müſſen überzeugt ſind? Wie wir erkennen, daß die vergangenen Wahrheiten oder Lebens-Geſtaltungen oder geſchichtlichen Epochen theils eine Gegenwart gebildet und ſich ausgelebt, die Menſchen beherrſcht haben, zugleich aber den Keim höherer Geſtaltungen gelegt und als Totalitäten aus dem Bewußtſein geſchwunden ſind, in derſelben Weiſe iſt auch die Ge-

genwart theils als Frucht zu betrachten und zu genießen, theils aber der Same der Zukunft in ihr aufzusuchen. So erst wird sie die ganze volle Gegenwart für unser Bewußtsein werden, oder wird geschichtlich, als geschichtliche Erscheinung schon gegenwärtig bestimmt. Wo in der Gegenwart aber liegt jener Keim und Same? oder, wenn die gesammte Gegenwart als der Same selbst betrachtet wird, wo ist der Boden, in welchen dieser Same einer höheren Bestimmung gelegt wird? Offenbar sind die Individuen der Boden, der individuelle sich nicht bewußte Geist. Denn was nur immer Object und für das Bewußtsein ist, gehört der Gegenwart an, ist gegenwärtige Erscheinung oder um beim Bilde zu bleiben gehört zur Blüthe und Frucht der Gegenwart und ist als solches nicht Keim der Zukunft. In seinen Objecten, in demjenigen dessen ein Zeitalter sich bewußt ist, *lebt es sich aus*, wogegen es als Keim einer künftigen Zeit sich *hineinlebt* in die gestaltlose Tiefe des individuellen Geistes. — Die Wahrheit zum Momente der Entwickelung der Freiheit bestimmen, und die Gegenwart zum geschichtlichen Momente bestimmen, ist ein und dasselbe. Wird die Wahrheit als Moment erkannt so enthüllt sie ihre Tiefe, ihren Grund, nämlich die individuelle Freiheit; und wird die Gegenwart als geschichtliches Moment gefaßt, so enthüllt sie die Zukunft so viel von derselben erkannt werden kann, d. h. ebenfalls die individuelle Freiheit. Wahrheit ist der Begriff oder das Selbstbewußtsein der Gegenwart, und da zufolge der Lehre vom Individuellen Ich alles Selbstbewußtsein gleichsam über sich hinausgehoben und als in Entwickelung begriffen gesetzt wird, so geschieht eben dasselbe der Gegenwart, deren Begriff die Wahrheit ist. — Gelangt daher eine Gegenwart in ihrer Selbst-Auffassung 1) nicht zu dem Gedanken einer höheren geschichtlichen Zukunft, so ist damit verbunden, daß sie 2) die Wahrheit nicht als Moment erfaßt; 3) ihr eigenes tiefstes Leben, das Gebiet der individuellen Freiheit nicht erkennt; und 4) nicht sich selbst als geschichtliches Moment aufzufassen vermag.

Wie diese Momente des Begriffes einer Gegenwart unter sich zusammenhängen und sich gegenseitig bedingen, hat die bisherige Entwickelung zu zeigen gesucht. Aus derselben muß auch deutlich geworden sein daß die Bedeutung der auseinandergehaltenen Momente in dem *einen* Begriffe der individuellen Freiheit so *wie* er

hier verſtanden wird verſchmolzen ſei. Es iſt unſer Begriff der individuellen Freiheit welcher der Gegenwart zu ihrer Selbſterkenntniß weſentlich iſt und ohne den ſie nach keiner Seite ihrem Begriffe Genüge thun kann. Nach der Entwickelung der Seiten und Momente jenes Begriffes wird es um ſo klarer geworden ſein, wie ohne ſeine Erkenntniß ein Zeitalter an Stelle ſeines wahrhaften Begriffes nur Einſeitigkeiten zu ſetzen und zu verfolgen vermöge. — Dieſes Verfolgen einſeitiger Richtungen aber oder Kleben an fixen Vorſtellungen, weil die jedesmalige Gegenwart ihres, vollen Begriffes entbehrt, macht überall die dunkle, tragiſche Seite des geſchichtlichen Laufes aus. Es läßt ſich dieſe Seite völlig entſprechend den vorher angegebenen Momenten auseinanderlegen und betrachten. Denn wo der Gedanke einer vollendeteren geſchichtlichen Zukunft fehlt, dort erblicken wir das Sträuben und Stemmen gegen den geſchichtlichen Fortſchritt, gegen die von innen forttreibende Macht des geſchichtlichen Geiſtes, das erſt unter unſäglichen Opfern zu bewältigen oder auf Umwegen zu umgehen iſt. Sofern aber die Wahrheit nicht als Moment erkannt wird, finden wir dieſelbe reactionäre Macht in Geſtalt des Aberglaubens an abſolute Wahrheit, und während das Weſen des erkennenden Menſchen darin beſteht auf dem Wege ſich zu befinden, glaubt er ſich beſtändig am Ziele angelangt, wie oft auch die Täuſchung ſich wiederhole. Wo ferner die individuelle Freiheit ein unbegriffenes, nicht einmal geahndetes Gebiet iſt, dort wird die Tiefe des Geiſtes und ſeine Entwickelung aus der Tiefe abgeſchnitten zu Gunſten der bloßen Menge der Einzelheiten und der flachen Breite — wozu denn die orientaliſchen Deſpotieen das eklatanteſte Beiſpiel liefern. Allein auch anderwärts, wo nur eine Seite des Lebens, z. B. die religiöſe der Erneuerung durch die Friſche des individuellen Geiſtes entzogen wird, kann es nicht ſein, um die Stumpfheit der Seelen dem Himmel zu gewinnen, dem nichts minder als ſtumpfe Seelen gefällt, ſondern um der echt irdiſchen Heerde Häupter zuzuzählen. Es iſt Lebenstrieb und Nothwehr des Gedankens der ſeine Tiefe überflügelt ſieht, die Fläche und Breite zu ſuchen. — Wenn aber endlich 4) eine Gegenwart nicht ſich ſelbſt als geſchichtliches Moment auffaßt, ſo erſcheint ſich derſelbe Unverſtand (es iſt immer ein und derſelbe) als das Object der geſchichtlichen

Nothwendigkeit, anſtatt letztere in die Freiheit ſeines Willens und ſich ſelbſt zu ihrem Subjecte zu erheben.

Man ſieht leicht wie es nicht gelingt, dieſe Seiten ein und deſſelben Standpunktes völlig auseinander zu halten. Und darum gelingt es nicht, weil es wirklich nur einen Weg giebt in welchen die Wahrheit mündet, nur ein Gebiet in das die Moment gewordene Wahrheit ſich vertieft, die individuelle Freiheit. — Nachdem die einſeitige und kurzſichtige Beſtimmung der Wahrheit als der abſoluten Totalität aufgehoben worden, wird ſie zur gegenwärtigen Wahrheit. Dieſe iſt der reichere und erſt ihr voller Begriff. Der Begriff der Gegenwart aber iſt nicht ohne den der Zukunft zu faſſen; es iſt die Grenze der beiden zu gewinnen. Dieſe Grenze haben wir entdeckt in der individuellen Freiheit. Sie iſt der Ausgangspunkt der Zukunft und zugleich das tiefſte Leben der Gegenwart. Weil ſie aber dieſe Grenze iſt ſo kann ſie vom Standpunkte der Gegenwart oder der Wahrheit nicht als entwickeltes Object gefaßt werden, ſondern iſt für uns, für die gegenwärtige Wahrheit lediglich als Vorausſetzung Object. So wie das Individuelle Ich die nothwendige Vorausſetzung des Selbſtbewußtſeins bildet. Nur als Vorausſetzung, als vorauszuſetzende höchſte Kraft und Lebendigkeit des Geiſtes welche durch das objective Leben der Gegenwart nothwendig erzeugt wird, gehört die individuelle Freiheit der Gegenwart an. Aber als ſolche gehört ſie ihr auch wirklich an. Und der Inbegriff unſres Bewußtſeins, alle Momente des gegenwärtigen objectiven Lebens werden erſt dann der tiefſten und reifſten Betrachtung deren wir fähig ſind, unterworfen, wenn ſie bezogen, in Beziehung gedacht werden auf die individuelle Freiheit. Ohne dieſe lebendige Vorausſetzung der Gegenwart iſt ſie und ſind die Formen ihres Daſeins ſeelenlos, oder erſt auf der Grenze zwiſchen Gegenwart und Zukunft wird die Gegenwart in ihrem hellſten Lichte betrachtet.

Die Individuelle Freiheit.

Nicht aus der Bewegung und Veränderung der Wahrheit ist die individuelle Freiheit deducirt worden, sondern umgekehrt jene aus dieser. Denn es ward vom Individuellen Ich ausgegangen, welches so fern es Freiheits-Act, Prinzip der Wahrheit ist — oder die innerste Lebensregung des Geistes und Bewußtseins ist Bethätigung der Freiheit. Diese ist daher der lebendige Grund welcher unser Nachdenken bisher fortbewegt hat und zu dessen eigenthümlicher Sphäre wir jetzt wiederum gelangt sind. Diese Sphäre ist nun, da es bisher nur zerstreut geschehen konnte, gesammelt zu bestimmen und zu begrenzen, und zwar zunächst gegen das Object und die Wahrheit.

Die individuelle Freiheit und das Sein.

Wie dem Object überhaupt so kommt auch der Wahrheit das Sein zu; und wenn sie auch dahin bestimmt worden sich als Moment zu setzen, so bleibt sie zugleich Totalität und als solche seiend. Diese widersprechenden Seiten haben wir in dem Begriffe der gegenwärtigen Wahrheit oder gegenwärtigen Totalität vereinigt. Indem also die sogenannte absolute Wahrheit in den reicheren Begriff der gegenwärtigen Wahrheit übergeht, behält sie gleichwohl das Moment des Seins. Dennoch wird in diesem Begriff das Sein zugleich negirt. Denn die gegenwärtige Wahrheit setzt den Begriff einer künftigen und die Wahrheit als in der

Zeit ſich entwickelnd. Dieſe Succeſſivität iſt ihr Weſen, wogegen die Totalität ihr nur relativ, ihr als der gegenwärtigen zukommt. Sein kommt der Wahrheit zu ſo fern ſie gegenwärtige Wahrheit iſt; weil aber der Begriff der gegenwärtigen eine künftige Wahrheit ſetzt ſo wird das Sein wieder negirt. Die Grenze wird zugleich geſetzt und überſchritten; oder es iſt die Beſtimmtheit der Wahrheit und die Auflöſung ihrer Beſtimmtheit in ein und demſelben Begriffe. Dieſe Auflöſung oder die Grenze, vermittelſt deren der Uebergang von der gegenwärtigen zur künftigen Wahrheit geſchieht, iſt ſchon früher als das Element der individuellen Freiheit bezeichnet worden. Sie alſo wäre die Negation des Seins der Wahrheit; ſie befreit die Wahrheit von dem Sein, von der Schranke die ihr ſelbſt als der gegenwärtigen (geſchweige als abſoluter) noch zukommt. — Allein es entſteht ſogleich die Frage, ob denn der individuellen Freiheit nicht ſelber Sein zuzuſchreiben ſei? Denn ſo fern wir von ihr reden, iſt ſie unſer Object, alſo ſeiend. Zur Antwort darauf iſt an die bereits aufgeſtellten Beſtimmungen des Individuellen Ich zu erinnern. Dieſes iſt die ungewußte Thätigkeit, vermöge deren wir das Denken oder das identiſche Ich ſelber zum Object machen und ſein Weſen denken können. Denken wir nun ſo zu ſagen das Individuelle Ich, ſo wird zwar etwas gedacht das dem Denken oder dem Ich angehört, aber nicht die ungewußte Vorausſetzung dieſes Denkens des Ich. Sie aber ſoll das Individuelle Ich ſein. Folglich wenn wir das Individuelle Ich denken, ſo denken wir es ſicher nicht. Um ſo weniger als daſſelbe eine Kraft iſt welche durch das Denken (von irgend etwas, was es immer ſei) als eine größere ſich bildet als diejenige Kraft iſt welche dieſes Denken ſelber iſt.

Dieſe kurzen Züge ſind ausführlicher an den bezüglichen Stellen entwickelt worden. — Da nun die individuelle Freiheit nichts anderes iſt als dieſe Acte des Individuellen Ich, etwa in der Vielheit und Unterſchiedenheit von einander gedacht, ſo folgt daß die individuelle Freiheit ſo fern ſie Object iſt oder gedacht wird, vielmehr nicht das ſei was gedacht wird, ſondern eine Kraft welche erſt durch dieſes vermeintliche Denken der individuellen Freiheit ſich bildet. Was wir von derſelben denken iſt lediglich dies daß ſie gleichſam hinter dem Denken oder Bewußtſein ſich entwickele,

oder wir ſetzen ſie voraus. Nun iſt ſie zwar als Vorausſetzung auch Gedanke; wir denken ſie als Vorausſetzung, folglich denken wir ſie, folglich iſt ſie Object. Allein *indem* wir dieſen Gedanken denken, macht ſie ſich als Vorausſetzung auch *dieſes* Gedankens ſchon wieder geltend, welcher durch den Freiheits-Act nur möglich iſt. Es iſt alſo etwas anzunehmen das alles Erkennen und Denken begleitet ohne ſelbſt ins Bewußtſein zu fallen, und dieſes iſt ein Moment des Bewußtwerdens ſelbſt. Was wir von demſelben wiſſen und wiſſen können, iſt etwas nur ganz Allgemeines und Formales, nämlich daß es Vorausſetzung des Denkens oder daß es Freiheits-Act ſei. Dieſes Wiſſen, wie es die Natur des Wiſſens mit ſich bringt, faßt die einzelne Acte unter einen Begriff oder eine Benennung zuſammen, während es ihnen weſentlich iſt abſolut verſchieden von einander zu ſein. Wäre ihr Weſen und Begriff ein für allemal feſtzuſtellen, ſo wäre auch der Begriff des Erkennens ein für allemal gefunden und daſſelbe würde nicht als ſich entwickelnd d. h. nicht immer neu und immer tiefer ſich für ſich hervorbringend gefaßt werden können. Alſo das Allgemeine und Formale welches wir von den Acten ausſagen können, erſchöpft ihr Weſen nicht, ja widerſpricht demſelben; oder es tritt hier der Fall ein, daß das Allgemeine ſeine Einzelnen nicht erreicht, ihnen *gegenüber* ſteht und eben deßhalb nur *formal* iſt. Und zwar darum tritt dieſer Fall hier ein und muß eintreten, weil das Ich welches das Allgemeine des Begriffes überhaupt iſt, durch die Einzelnen (die Acte des Individuellen Ich) oder durch ſeine eigene *Thätigkeit über ſich ſelbſt hinaus* geführt und *entwickelt* wird. Wo nicht die fortſchreitende Geſchichte und Vertiefung der Selbſt-Erkenntniß ſondern ein fixirter Gattungs-Begriff die Einzelnen bindet, herrſcht allerdings die Einheit und Identität des Einzelnen und Allgemeinen. Anders jedoch in der Sphäre des Geiſtes; denn hier beſteht die Lebendigkeit der Individuen darin, das Allgemeine aufzulöſen, zu überſchreiten, ein neues und höheres Allgemeine aus ſich hervorzubringen. Der abſolute und materielle Unterſchied des Individuum und ſeines objectiven, für ſein Bewußtſein ſeienden Begriffes iſt hier die Lebendigkeit, der Anfang wie das Ende.

Denken wir hiernach z. B. den Begriff des Individuellen Ich

e er verſchiedentlich beſtimmt worden, als Act der individuellen
eit oder als Erweiterung und Vertiefung des Denkens, die
das wirkliche Denken, aber gleichſam hinter dieſem Denken
wußt), vor ſich geht. Geſetzt nun, wir hätten keinen weite-
Grund dieſes Individuelle Ich anzunehmen, als um dadurch
Fortſchritt des Erkennens und Denkens zu erklären. Genug
ird angenommen; ſo iſt klar, daß durch das Denken ſeines
iffes ebenfalls eine Erweiterung oder Vertiefung unſeres Den-
oder Bewußtwerdens geſchehe. Dieſe ſo ganz allgemeine An-
e und Vorausſetzung liegt in dem Begriffe des Individuellen
ſelbſt; jedoch das Beſtimmtere, die beſtimmte Art und Weiſe
den genauen Umfang jener Vertiefung des Denkens die durch
Denken des Individuellen Ich geſchieht, erkennen und erfaſſen
n ſeinem Begriffe nicht. Jemand kann dieſen Begriff genau
ffaſſen und nachdenken wie ich ihn gedacht habe, dieſes Nach-
n aber kann ſeine eigene Denkkraft auf eine Weiſe anregen,
ken, vertiefen, daß Folgerungen, Reſultate, Producte entſtehen,
ch ſelber nicht entfernt zu ermeſſen vermochte als ich meinen
acten Begriff des Individuellen Ich aufſtellte, und die jener
nd ebenfalls nicht ahndete, als er lediglich dieſem Begriffe
achte. Wie man denn überhaupt, man mag denken was man
während dieſes Denkens nicht überſieht und ſich nicht bewußt
welche An- und Aufregungen, Erweiterungen, Verzweigungen
gegenwärtige Thätigkeit anſpinne und in Gang ſetze. — So
ſichtlich, daß wenn auch im Begriffe des Individuellen Ich
Vertiefung des Bewußtſeins als durch das Denken dieſes Be-
s ſelbſt ſich hervorbringend gegeben ſei, dennoch mit ſolcher
meinen Bezeichnung wie das „Werden eines tieferen Bewußt-
“ oder auch „Freiheits-Act“ über das wirkliche Weſen der
luen beſtimmten Acte ſehr wenig geſagt ſei. Iſt die durch das
en des Gedankens der Vertiefung (durch das Denken des
viduellen Ich) geſchehende Vertiefung eine wirkliche, und
dies wird im Individuellen Ich geſetzt, ſo iſt dieſes Geſche-
etwas weſentlich Anderes als jener Gedanke und von letzterem
nicht zu ermeſſen und zu erreichen. Oder: iſt alles Bewußt-
n von dem Werden eines vollendeteren, tieferen Bewußtſeins
itet, ſo kann dieſes Werden unmöglich dem materiellen Weſen

nach in jenem Sein enthalten und gegeben ſein, ſondern höchſtens in ganz formaler Weiſe. Ich kann durch Analyſe des Bewußtſeins finden daß es ſich entwickele, und denke nun: das Bewußtſein iſt ſich entwickelnd. Durch dieſen Gedanken, wenn er etwa neu wäre entwickelt ſich wirklich das Bewußtſein, denn ſein Sein iſt in und nach dieſem Gedanken ein anderes als ehe es ihn erfaßte. Denken und Sein iſt hier Eins. Nun aber fällt ſogleich in die Augen, daß der Gedanke: das Bewußtſein entwickelt ſich — unwahr geworden oder aufgehoben ſei. Denn, ſo fern Sein und Denken im (Selbſt)-Bewußtſein Eins iſt, entwickelt ſich das Bewußtſein nur in wie fern es denkt. Nun iſt jener Gedanke: daß das Bewußtſein ſich entwickele — gedacht worden, iſt für mich Object, folglich auch die Entwickelung des Bewußtſeins ſelbſt ſo weit ſie durch jenen Gedanken geſchieht. Wenn nun auch dieſer Gedanke durch ein ganzes Syſtem entwickelt wird, ſo könnte doch nimmer die wirkliche Entwickelung des Bewußtſeins über ſolchen ſyſtematiſchen Gedanken derſelben hinausgehend gedacht werden. Es würde alſo durch den Gedanken der Entwickelung einerſeits die Entwickelung wirklich vollbracht, in ſo fern gedacht wird, andrerſeits aber abgeſchnitten, denn die Entwickelung geſchieht auf dieſem Wege nur in ſo fern ſie gedacht wird (Sein und Denken ein und daſſelbe). *Gedacht* aber kann nur eine *beſtimmte* Art und Weiſe der Entwickelung werden, über welche daher die Entwickelung ſelbſt nicht hinausgehen dürfte weil der Gedanke (durch welchen ſie geſchieht) nicht über ſich ſelbſt hinausgeht. Der Gedanke der Entwickelung iſt daher, wenn die gedachte Entwickelung identiſch mit der wirklich geſchehenden ſein ſoll, nothwendig ein Aufheben der Entwickelung für ihn ſelbſt, alſo eine Vernichtung ſeiner ſelbſt. Dies tritt unfehlbar ein, wenn man einſeitig dabei beharrt, Sein und Denken ſei Eins im Selbſtbewußtſein oder das Selbſtbewußtſein ſei dieſe Einheit. — Das Bewußtſein muß vielmehr begreifen, daß das Sein zu welchem es im Denken oder durch das Denken für es ſelbſt wird, nicht ſeine volle, ganze Thätigkeit ausdrücken könne, oder daß ſein Begriff, es als ſein eigenes Object, es ſelber nicht erreiche. Das Bewußt-*Sein* im engeren Sinne wird wohl erreicht; dies iſt aber nur die eine Seite; das Werden wird jedoch nicht erreicht weil der Begriff Object, ſeiend iſt. Darum eben

wird das Werden abgeſchnitten, wenn man nicht über den Begriff des Werdens, d. h. über das Werden wie es ſich im Bewußt-Sein darſtellt hinausgeht, und dieſes wiederum bedeutet, wenn man nicht das Bewußt-Sein ſelber in das Bewußt-Werden aufhebt.

Eben daſſelbe kann auch ſo ausgedrückt werden: Das Ich vermag zwar ſein Allgemeines zu denken, nicht aber ſich als lebendige Einzelheit, weil es dieſe letztere nur wird, niemals iſt; was es aber denkt, in ſeinem Bewußtſein hat, das iſt weil das Bewußtſein ſelber ſeiend iſt. Hierin liegt natürlich, daß Allgemeinheit und Einzelheit des Ich ſich gegenüberſtehen, oder daß die Allgemeinheit nur die abſtracte ſei. Wo das perennirende, abſolute Werden des Ich, des Bewußtſeins gedacht wird, kann der Begriff des Ich immer nur für ein Abſtractum gelten. Denn dem Begriffe kommt das Moment des Seins zu; aus dem Geſichtspunkt des wahrhaften, abſoluten Werdens hat aber das Sein nur die Bedeutung des Scheins, es bildet einen Abſchnitt, einen Rahmen der ein gewiſſes Stück des progressus in infinitum befaßt. Eben deßhalb iſt der Begriff des Ich immer nur die abſtracte Allgemeinheit durch welche eine gewiſſe Stufe des ins Unendliche ſich entwickelnden Selbſtbewußtſeins bezeichnet wird, während hinter dieſem Begriffe oder dem Bewußtſein die lebendigen einzelnen Ich des progressus fortſetzen. Um der Lebendigkeit, der Freiheit willen fallen Allgemeinheit und Einzelheit des Ich weſentlich auseinander.

Wenn wir daher auch vermögen, die Acte des Individuellen Ich unter ein Genus zuſammenzubringen, etwa wie es geſchehen als Freiheits-Act oder Werden eines tieferen Bewußtſeins zu bezeichnen, ſo hat ſolche Bezeichnung nur die Bedeutung der abſtracten Allgemeinheit. Sie enthält dasjenige am Individuellen Ich was wir auf dem Standpunkte des gegenwärtigen Selbſtbewußtſeins zu erfaſſen vermögen. Die lebendigen einzelnen Acte oder Bethätigungen des Bewußtwerdens aber, welche die wirkliche Umgeſtaltung und Vertiefung des gegenwärtigen Denkens erſt anbahnen, werden in ihrem ſchöpferiſchen Weſen durch ſolche Begriffs-Allgemeinheit nicht befaßt. Sie bilden ein Element auf welches die Allgemeinheit nur hinweiſ't; ſo wie alles Seiende, Objective, die Wahrheit und jede Allgemeinheit auf die individuelle Freiheit

zu beziehen ist, und in dieser Beziehung sein hellstes Licht empfängt.

Nach dieser Erörterung ist die obige Frage, ob dem so bezeichneten Elemente der individuellen Freiheit das Moment des Seins zukomme wie dem Object und der Wahrheit, leicht zu entscheiden. Es kann ihm nicht zukommen, weil die Thätigkeit in welcher die individuelle Freiheit besteht ihrem Wesen nach dem Bewußtsein sich entzieht. Und nur für das Bewußtsein ist Sein. Dennoch hat das Selbstbewußtsein oder auch die Wahrheit jene Thätigkeit sich vorauszusetzen, erkennt jedoch daß es seine Voraussetzung nicht in ihrem eigenen Wesen erfasse. Es muß verzichten das Sein der individuellen Freiheit zu gewinnen, sie zu fixiren, vermag aber gerade vermöge dieses Verzichtes die Wahrheit ihrer unendlichen Wiedergeburt zu überliefern.

Formales Verhältniß der Objecte zur individuellen Freiheit oder zur geschichtlichen Bewegung.

Das Verhältniß des Individuellen Ich oder dessen was wir Bethätigung der individuellen Freiheit nennen zum Begriff des Seins ist so eben besonders deßhalb ausdrücklich besprochen, damit man gründlich erkenne daß der Begriff der Freiheit der einer reinen, absoluten Thätigkeit oder des reinen Werdens sei. Sich frei machen oder frei werden ist daher der treffendere Ausdruck für den Begriff der Freiheit. Die Lebendigkeit des geistigen Individuum besteht darin, daß es von dem Allgemeinen und Objectiven, welches in seinem Bewußtsein vorhanden, auf ihm selbst unbewußte Weise sich frei macht. Wird es nicht so gedacht, so wird kein wirkliches Individuum sondern ein todtes Product, allgemeines Subject und dergleichen gedacht. Die Weise dieses sich frei Machens stellt der Begriff des Individuellen Ich dar, der auch in dieser Beziehung hinlänglich erörtert worden. Er ist sowohl der Begriff des Individuum wie auch der Freiheit — wie denn in Wahrheit nur das geistige Individuum sich frei zu machen vermag, und daher im eigentlichen Sinne des Wortes nur von individueller Freiheit geredet werden kann. — Wird die Freiheit

als ein Zuſtand vorgeſtellt und mit ihrem Begriffe das Sein verbunden, ſo geſchieht das in uneigentlichem Sinne, ſo wie wir vielfältig eine Thätigkeit auf die wir nur ſchließen in einen Zuſtand den wir anſchauten, zu verwandeln pflegen; wodurch aber die Thätigkeit und das lebendige Werden für unſern Blick verkürzt wird. — Man ſpricht zwar von Gründung und Herſtellung der Freiheit unter einem Volke oder im Staate, und hat dabei die flüchtige Vorſtellung eines gewiſſen Zuſchnitts des öffentlichen Lebens oder überhaupt von dem Daſein des letzteren, allein das Weſentliche was durch ſolche Gründung der Freiheit geſchieht, iſt doch daß die Individuen ihrer eigenen Natur, ihrem eigenthümlichen Streben, Wollen, Handeln bis zu einem gewiſſen Grade überlaſſen werden. Dies geſchieht nach zwei Seiten, indem einmal die Eigenthümlichkeit der Menſchen mehr in das öffentliche und allgemeine Leben eintritt und dadurch ihre Wirkſamkeit und Thätigkeit erweitert; ſodann, indem das ſogenannte Privatleben von Feſſeln und Schranken befreit wird und das Individuum auch hier größeren Spielraum zur Entfaltung ſeines eigenſten Weſens gewinnt. Das Weſen der Freiheit beſteht alſo auch in dieſem Falle in der lebendigen Thätigkeit und Entwickelung der Individuen. — Deſſenungeachtet hat man nicht Unrecht, derartige Freiheit als einen Zuſtand vorzuſtellen und von beſtimmten Freiheiten zu reden, weil eine ſogenannte freie Geſetzgebung nur ein beſtimmtes Maaß der Entwickelung individuellen Lebens im Auge hat, alſo eine Grenze und ein Begrenztes, ſomit ein Object, dem Sein zukommt und das als Zuſtand betrachtet werden kann. Hieraus aber iſt denn auch erſichtlich was eine derartige Gründung der Freiheit thue und bedeute, nämlich daß ſie der an und für ſich werdenden Freiheit nur Grenzen ſetze und dieſelbe einſchränke. Sie mag engere Schranken erweitern, aber zugleich ſetzt ſie deren.

Solche einſchränkenden freien Geſetzgebungen haben ſelten bedacht, konnten und ſollten es auch nicht, daß die Freiheit durch Freiheit ſich nährt und daß die Lebens-Fülle der Individuen je mehr ſie ausſtrömt um ſo mehr zunimmt. Dieſe Freiheit aber die ſich durch ſich ſelber nährt nicht nur, ſondern darin ihren höchſten Zweck erkennt, Nahrung für ſich ſelber zu ſein d. h. in's Unendliche ſich auszubreiten und zu vertiefen, alſo auch die Schranken

welche ſie ſelbſt etwa ſich ſetze, nur als Mittel jenes ihres Zwecks zu behandeln — ſie gerade iſt es von der hier geredet wird und die nimmer als ein Zuſtand begriffen werden kann. Sie iſt reines Geſchehen und Werden, das ſich frei Machen, und kann als Object oder als Wahrheit nur betrachtet werden ſo fern ſie verkürzt wird. Zu ihr verhalten ſich einzelne beſtimmte Freiheiten und Zuſtände der Freiheit wie zum Individuellen Ich die Objecte und Wahrheiten. Es erzeugt die letzteren, iſt ihr lebendiger Grund, aber im Erzeugen ſelbſt iſt es auch ſchon Negation ihrer Beſtimmtheit. Eben ſo iſt das ſich frei Machen oder die individuelle Freiheit der erzeugende Grund deſſen was als beſtimmter Zuſtand der Freiheit erſcheint, zugleich aber auch gegen die Schranke gerichtet welche in der Beſtimmtheit liegt; wodurch ſie manifeſtirt, daß die Weiſe des Objects ihr überhaupt unangemeſſen ſei. — Wenn aber hier das Individuelle Ich und die individuelle Freiheit verglichen werden, ſo geſchieht das uneigentlich; denn es iſt auf dem Boden metaphyſiſcher Betrachtung, wo die individuelle Freiheit zum metaphyſiſchen Momente erhoben worden, ja für das tiefſte Leben der Metaphyſik gilt, kein Unterſchied zwiſchen Beiden. Das Individuelle Ich iſt Freiheits-Act und wird nur, wie bemerkt worden, als Vielheit und als ſolche eine Sphäre bildend Freiheit genannt. So ſind denn auch nicht vergleichungsweiſe, ſondern eigentlichſt die beſtimmten ſogenannten Freiheiten Objecte, Momente der Wahrheit, deren Beſtimmung es iſt (wie durch die ganze bisherige Entwickelung hat bewieſen werden ſollen) durch die Bethätigung der individuellen Freiheit aufgelöſ't zu werden.

Faßt man aber das Ganze deſſen was ſich bisher in der Geſchichte, in Religion, Wiſſenſchaft u. ſ. w. als Bewußtſein des Menſchen von ſeiner Freiheit gezeigt und geäußert hat zuſammen, und nennt dies Ganze die Freiheit, ſo gewinnt man ein Selbſtbewußt-Sein des freien Weſens. Wer nun freilich das Selbſtbewußtſein als abſolut zu denken vermag, nicht als Moment eines Bewußt-Werdens, der wird auch die Freiheit als identiſch mit dem bis jetzt durch die Geſchichte entwickelten Bewußtſein derſelben, alſo als Object faſſen. Dies iſt jedoch der Standpunkt der Wahrheit, auf dem freilich auch die Freiheit als Wahrheit und Object erſcheinen muß. Nun iſt aber gezeigt worden daß das Prinzip

der Wahrheit dieſe nicht nur als ſeiend ſondern zugleich als ſich auflöſend ſetze, und in dieſer letztern Qualität eben Act der individuellen Freiheit ſei. Die individuelle Freiheit iſt daher die reine Selbſtbethätigung der Individuen im Gegenſatz zur Wahrheit. Sie iſt nichts mehr, weil wir die künftige Wahrheit nicht kennen. Nur den Uebergang der gegenwärtigen in die künftige Wahrheit können wir erfaſſen, und er iſt die individuelle Freiheit, reines Geſchehen und Werden, weil ungewußt. Dieſes Uebergehen kann nicht weiter verfolgt werden, und die Lehre von der individuellen Freiheit kann nur darin beſtehen, die Wahrheit und Objecte unter Vorausſetzung des in ſeiner Beſtimmtheit ungewußten Ueberganges und in Beziehung auf ihn zu betrachten. Die Wahrheit im Lichte der Freiheit betrachten heißt, jene erweitern; die Freiheit im Lichte der Wahrheit heißt, die Freiheit verkürzen.

Wäre dieſes Werden des Bewußtſeins, das Sich frei Machen als reine Selbſtbethätigung des Individuum im Gegenſatz zur Wahrheit nicht das tiefſte Moment des endlichen Geiſtes, ſo könnte auch der Zweck des Objects und der Wahrheit nicht angegeben werden. Sie wären Selbſt-Zweck; damit aber ihre Veränderlichkeit und Veränderung, dann die Geſchichte ſo wie die Natur des Ich, unerklärt. Iſt dagegen das Sich frei Machen ſelber der letzte Zweck, ſo leuchtet ſogleich ein weßhalb das Object und die Wahrheit ſind und das ſind was ſie ſind. Denn erſchienen ſie nicht als Einheit und Totalität, ſo könnten ſie durch den Prozeß des Bewußtwerdens nicht überwunden werden. Wo kein Widerſtand vorhanden, kann ſich auch die Kraft nicht manifeſtiren die ihn überwindet, und wo keine Bethätigung dieſer Kraft, iſt auch keine Entwickelung derſelben. Wäre der reine Prozeß für das Bewußtſein unmittelbar vorhanden und gegenwärtig, und nicht durch den Schein der Totalität wie er der Wahrheit angehört gleichſam immer wieder verſchloſſen, ſo wäre das Bewußtſein oder das Ich ſelbſt kein Prozeß, wäre nicht lebendig und brächte nicht durch ſich ſelbſt ſich, als den Prozeß, hervor. Weil ſich die Kraft nur am Widerſtehenden, am Gegenſatze entwickeln kann, und weil das Weſen des Ich Entwickelung, Werden iſt, darum hat die Wahrheit die Form der Einheit und Totalität d. h. des dem Weſen des Ich Entgegenſetzten. Alſo um des Prozeſſes willen, um das reine Sich frei Machen iſt

das Object und die Wahrheit. Dieſes Intereſſe hat aber noch auf der gegenwärtigen Stufe der Selbſterkenntniß das Ich an der Wahrheit, daß es ohne ſie ſein eigenes tieferes Werden nicht zu gewinnen vermag.

Das Verhältniß der Objecte zur individuellen Freiheit iſt alſo kurz das des Mittels zum Zwecke. Die Welt der Objecte, der geſammte Inhalt des gegenwärtigen Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins dient ſeiner Vorausſetzung, der Entwickelung des individuellen Lebens. Hier liegt ſein Zweck und darum der höchſte Geſichtspunkt ſeiner Erkenntniß. Daß aber das Objective nicht Selbſt-Zweck, ſondern derjenige des Seins das Werden, des Wiſſens die Vertiefung des Bewußtſeins über dieſes Wiſſen als beſtimmtes hinaus, kurz daß der Zweck die individuelle Freiheit ſei, thut ſich darin kund, daß durch ſie die Objecte aufgelöſ't und umgeſtaltet werden. Die Wahrheit wird beſtändig verwandelt indem ſie aus der Beſtimmung der jedesmal gegenwärtigen Totalität für einen weiteren Horizont oder höheren Standpunkt des Bewußtſeins in diejenige des Momentes übergeht. Das einzelne Object wird noch mehr durch Ausbreitung der Erfahrung und tiefere Einſicht verändert. — Weil es unmöglich und widerſprechend iſt daß der individuelle Geiſt deſſen lebendiges Weſen Entwickelung iſt ſich ſelbſt vollſtändig objectivire, ſo kann in Beziehung auf dieſe Entwickelung oder auf die individuelle Freiheit das Object immer nur als Mittel betrachtet werden. So wie nach der Lehre der Identitäts-Philoſophie das Bewußtſein und ſein Inhalt zur Realiſirung des Selbſtbewußtſeins dienen, nicht anders dient dieſes letztere, wie alles was Objectivität im Geiſte gewinnt, der ungewußten Bethätigung deſſen was wir individuelle Freiheit nennen. Die Objecte ſind daher als Stützen und Hebel der individuellen Freiheit zu bezeichnen.

Der Gehalt der Objecte in Beziehung zur individuellen Freiheit oder zur geſchichtlichen Bewegung.

Jedoch leuchtet ſogleich ein, daß dieſe Auffaſſung eine ganz allgemeine und formale ſei. Sie enthält nichts anderes als das

Verhältniß des Seins zum Werden oder der Form der Einheit, welche dem Object zukommt, zu dem abſoluten Unterſchiede den wir im Freiheits-Acte, dem Individuellen Ich, nachgewieſen haben. Die Objecte aber haben dieſe Form der Einheit weil ſie Producte des Geiſtes ſind, aus dem Leben des Geiſtes hervorgehen. Denn das Bewußt-Werden, welches Geiſt iſt, wird an ſeinem Sein, welches Object iſt. Die Form des Objectes erinnert daher ſogleich und führt auf ſeinen Gehalt. Wie verhält ſich der Gehalt des Objects zu dem Standpunkte der Betrachtung auf welchem wir hier ſtehen, zur individuellen Freiheit?

Das Object überhaupt, ſei es ein Gegenſtand der ſinnlichen Gewißheit ſei es das Selbſtbewußtſeiu (was man ſo nennt), kommt durch das Bewußtwerden oder den Freiheits-Act zu Stande. Als Product dieſes Actes bezeichnet es je nach ſeiner Beſchaffenheit eine mindere oder ſtärkere Bethätigung der individuellen Freiheit. So trägt das Kunſtwerk die lebendige, ſchaffende Seele des Künſtlers ohne ſelbſt lebendig zu ſein. Von dieſer Seite betrachtet iſt der Gehalt des Objects Freiheit, um ſo mehr je idealiſtiſcher es gefaßt wird. Die Objecte ſind Manifeſtationen des Bewußtwerdens, jedoch nicht dieſes Werden ſelbſt, ſondern in geſchloſſener Weiſe, recht eigentlich Stufen, die, indem ſie dem Fortgange dienen müſſen, nie aufhören den geſchehenen Fortgang, das Erreichte abſchließend zu bezeichnen. Der Gehalt der Objecte fließt aus dem Leben der Freiheit das in ihnen niederſchlägt d. h. als ſeiend erſcheint. — Warum dieſer Niederſchlag? das iſt die Frage nach der Form der Objecte, welche kurz vorher und ausführlicher in dem Abſchnitte vom Object behandelt iſt. Die reine Thätigkeit des Bewußtwerdens iſt der Zweck der Form der Objecte und ihre Beſtimmung von dieſer Seite daher, durch das Leben der Individuen umgeſtaltet zu werden. Es zeigt ſich jedoch wie geſagt, daß ſie Producte dieſes Lebens ſelbſt ſind, ihr Gehalt Freiheit iſt, oder daß ſie wenigſtens den Gang welchen die Entwickelung der Freiheit genommen wie Spuren bezeichnen. Und nicht nur gewinnt das Object ſeinen Gehalt aus dem Leben der Freiheit, ſondern es kann von dem Gehalt der Freiheit nicht die Rede ſein ohne ihn als Object zu faſſen. Er kann nicht geſondert und unter ſich beſtimmt oder verglichen werden ohne Object zu ſein. Er iſt ein

bloßer Trieb und Keim und vollendet ſich erſt in der beſtimmten Handlung und Erkenntniß, alſo als Object. Zwar haben wir dieſen Freiheits-Keim als das tiefſte Moment in der Welt-Anſchauung einer Gegenwart kennen gelernt, als das über die Grenze der Wahrheit hinaus ſich fortſetzende individuelle Leben, oder als Grenze der Zukunft; allein es leuchtet ein, daß ſo beſtimmt die Freiheit nur von Seiten der Form genommen werde, als abſolutes Werden, das freilich alle Beſtimmtheit und allen Inhalt überragt und überſchreitet. Jetzt aber war von dem Gehalt der Freiheit die Rede der nicht anders denn als Object für uns iſt; und eben das Hinausgehen der Freiheit über ſich ſelbſt, der ungewußten Kraft über den Gehalt, das Gewußte (Object, Wahrheit) iſt ja die weſentliche Form der Freiheit d. h. des ſich frei Machens. Sie muß daher als Object ſein, um über ſich als Object hinausſchreiten oder um ihrer Form genügen zu können. — Alſo nicht nur daß wir ſagen, der Gehalt der Objecte fließt aus dem Leben der Freiheit; ſondern auch umgekehrt: der Gehalt der Freiheit iſt nur als Object zu faſſen. Sobald wir ihn ſelbſt von der Form der Freiheit trennen, noch mehr wenn er in ſich ſelbſt unterſchieden, wenn von Stufen der Freiheit u. ſ. w. geredet wird, iſt er Object. Wäre er nicht Object ſo hätten wir kein Bewußtſein über ihn, und daß wir ſeiner bewußt ſind dadurch iſt er ſeiend oder Object, denn nur im Bewußtſein iſt Sein. Wären wir aber des Gehaltes der Freiheit uns nicht bewußt, wäre er nicht Object, ſo iſt es dem Menſchen unmöglich zu denken wie er den unendlichen Prozeß der Freiheit ſelbſt, das ſich frei Machen erkennen ſollte. Denn dieſes letztere iſt nichts anderes als ein Schluß von der objectiven Beſtimmtheit der Freiheit, von den beſtimmten, ſeienden Geſtaltungen derſelben und von deren Wechſel und Fortſchritt. Daraus daß das Sein der Freiheit ſich vertiefend und erweiternd fortgeſchritten, ſchließen wir auf das ſich frei Machen; ebenſo von dem Bewußt-Sein auf das gegenwärtige Werden; oder von der vergangenen Geſchichte auf die Geſchichtlichkeit der Gegenwart und Zukunft. — So bilden die Objecte oder unſer Wiſſen die ſtufenweiſe Darſtellung des vergangenen Freiheits-Prozeſſes ſelbſt, und enthalten Leben, Werden — nur nicht das höchſte, das gegenwärtige. Sie ſind Träger der Freiheit, welche in ihnen für ſich ſelbſt und auch vor ſich ſelbſt

ſich bewahrt und ſchützt. Wie gezeigt worden daß die Wahrheit nothwendig in den tieferen Grund der Freiheit zurückgeht, ſo folgt ſchon daraus daß es die tiefſte Beſtimmung der Objecte ſei, Darſtellung des vergangenen Freiheits-Prozeſſes zu ſein — wie denn mit Recht die Geſchichte die Entwickelung der Freiheit genannt worden iſt. Dieſe vorletzte Erkenntniß aber wie wir ſagen können (denn die letzte auf dem Standpunkte dieſer Schrift beſteht darin die Welt der Objecte auf den gegenwärtigen Freiheits-Prozeß zu beziehen) vollzieht ſich nur ſo, daß trotz der Veränderung der Wahrheit und des Objects die einzelnen Objecte zugleich in Vorſtellung, Verſtand, Gedächtniß ſo erhalten werden wie ſie auf den verſchiedenen Stufen der Wahrheit ſich darſtellen und dargeſtellt haben. Denn im Elemente des Gewußten, des Seienden ſtellt ſich das Werden als der Unterſchied und die Vereinzelung dar. Das Werden des Gewordenen, des (concreten) Seienden erkennen, heißt die inneren Unterſchiede des letztern erkennen. Hieraus folgt denn, daß der einzelne und einzelnſte Gegenſtand unſeres Wiſſens in allen den wechſelnden Geſtaltungen und Beziehungen welche er in ſeinem Laufe von Erkenntniß-Stufe zu Stufe empfängt, Intereſſe und Bedeutung für den gegenwärtigen Freiheits-Prozeß gewinnt. Denn, wie geſagt, iſt der letztere ein Schluß von dem vergangenen; oder der Gedanke der gegenwärtig fortſchreitenden Entwickelung der Erkenntniß ſtützt ſich auf die Einſicht in die vergangene Entwickelung. Dieſe letztere aber drückt den Prozeß, die Bewegung um ſo vollkommener aus, ſtellt denſelben um ſo vollendeter dar, je Stufen- und Unterſchied-reicher ſie iſt, d. h. je deutlicher die einzelnen Objecte, obgleich ſie von einem Standpunkte der Erkenntniß zum andern geführt werden und ſich verändern, zugleich in den Geſtalten der niederen Standpunkte für das Bewußtſein erhalten werden. So iſt die Ausbreitung des geſchichtlichen Wiſſens, die Breite des Stoffes auf die Vertiefung des Bewußtſeins, auf den Prozeß der Befreiung zu beziehen, und es iſt nicht nur die Form der Objecte und der Wahrheit, ſondern ebenſo ihr Reichthum, der reine Gehalt welcher dem Freiheits-Prozeſſe dient und ihn befördert.

Irgend ein Gegenſtand, z. B. aus dem Reiche der Natur, deſſen Weſen und Zuſammenhänge unſre Zeit viel gründlicher und

tiefer als das Alterthum erkannt hat, wird deſſen ungeachtet ſo wie er dieſem erſchienen geſchichtlich aufbewahrt und überliefert — nicht um unſre Kenntniß dieſes beſtimmten Gegenſtandes zu fördern, ſondern wie man ſagt um der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes willen. Eben dieſe Geſchichte des menſchlichen Geiſtes iſt das Werden der gegenwärtigen Stufe des Wiſſens, der Bildung u. ſ. w., und es erlangt daher ein ſolcher Gegenſtand des geſchichtlichen Wiſſens wie etwa die Kenntniß der Alten von der Elektricität, die für das heutige Wiſſen von deren Erſcheinungen und Wirkungen übrigens ohne Bedeutung iſt, dadurch Gewicht daß ſie jenes Werden darſtellen hilft, daß ſie eine Stufe der Entwickelung der Freiheit bezeichnet welche die Geſchichte iſt. — Betrachten wir nun das gewählte Beiſpiel, die Kenntniß der Alten von der Elektricität, noch näher. Erſtlich fällt ſogleich in die Augen daß für das Bewußtſein der Alten die Elektricität ſelbſt und ihr Wiſſen von derſelben zuſammenfalle. Was ſie von der Elektricität wußten darin beſtand für ſie die Elektricität. Für uns dagegen iſt dies anders, es fällt der eine Gegenſtand auseinander; Elektricität an ſich und die Kenntniß der Alten von der Elektricität ſind zwei verſchiedene Gegenſtände geworden. Der eine gehört der Naturwiſſenſchaft an, der andere der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes. Verfolgen wir den letzteren auf dieſem Gebiete weiter und erkennen ihn genauer, ſo zerfällt derſelbe wiederum in mehrere unterſchiedene Objecte, indem wir nämlich die Kenntniß z. B. des Thales von der Elektricität von derjenigen unterſcheiden welche dem ſpäteren Alterthum zukommt. Auf dieſe Weiſe mehren ſich die einzelnen Objecte des Wiſſens in's Unabſehbare, und um ſo mehr je genauer, ſachlicher, ausführlicher die Forſchung zu Wege geht. — Nun aber iſt ſchon bemerkt worden, daß je Stufen-reicher, reicher an Einzelheiten, Objecten die Geſchichte ſei, um ſo vollendeter das Werden, die Bewegung, der Prozeß der Freiheit durch ſie dargeſtellt werde. Dieſer Prozeß aber oder das Werden iſt der Geiſt der Geſchichte; und es zeigt ſich daher, daß diejenige Forſchung die lediglich auf das Detail erpicht den Geiſt verachtet und nur Vereinzeltes (Thatſachen), Seiendes an's Licht zu fördern befliſſen iſt, gerade am meiſten der philoſophiſchen Auffaſſung entgegenarbeite. Denn

nur durch Vereinzelung iſt in der Sphäre des Seienden, des Gewußten das Werden darſtellbar.

Negation und Conſervation der Objecte.

Es ſind alſo in zweierlei Weiſe die Objecte auf das Individuum bezogen. Um ihrer Form willen hat das Individuum ſie aufzulöſen und zu verändern; ſeine Lebensbethätigung beſteht darin, und die Objecte ſind Mittel ſeines Lebens. Die Objecte, den Inhalt unſres Wiſſens, von niederen zu immer höheren Stufen der Wahrheit hinüberzuführen, iſt nicht weniger Beſtimmung der Individuen, wie der Objecte, es mit ſich geſchehen zu laſſen. — Andererſeits jedoch ſahen wir, welches Intereſſe um des Gehaltes der Objecte willen die individuelle Freiheit haben müſſe, die Objecte zu erhalten, zu bereichern, zu überliefern. Denn im Auflöſen, Umgeſtalten der Objecte iſt das Individuum nur unmittelbar werdend, dagegen kommt es zum Bewußtſein des Werdens erſt durch die Darſtellung des Werdens im ſeienden Stoffe. Die Geſchichte lehrt das Bewußtwerden, das Individuum macht es. Das Machen iſt von der Lehre nicht weniger abhängig als umgekehrt.

Dieſe beiden Verhältniß-Weiſen der Objecte zu dem Individuum ſind indeß noch von anderen Seiten zu betrachten. — Indem jeder Act des Bewußtſeins ein Zurückgehen des Ich in ſich ſelber iſt, aber auf ungewußte Weiſe, ſo iſt das Ich ein Werden. Wäre es wiſſend und erkennend ſich völlig bewußt ſo wäre es ſeiend, Object. So aber iſt es abſolutes Werden, formal genommen bloße Kraft die eines Stoffes bedarf an dem ſich manifeſtirend ſie wachſe. Dieſer Stoff ſind die Objecte, Wahrheit u. ſ. w. deren Beſtimmung darin liegt, dem Bewußtwerden, dem unendlich wachſenden Ich zu dienen. Allein durch dieſen Dienſt dienen ſie nicht minder ſich ſelbſt. Denn durch den Prozeß des Erkennens werden die einzelnen Objecte in die weitere, höhere Sphäre der Wahrheit hinübergeführt; das zufällige Ding wird ein wahres. Das wahre beſtimmt ſich weiter zum gegenwärtig wahren und empfängt als dieſes eine Beziehung auf den Keim der Zukunft d. h.

auf das ſich frei Machen oder die Entwickelung des Bewußtſeins über die gegenwärtige Wahrheit hinaus. Dieſes Ueberflügelt-Werden des Objects, ſelbſt auf der letzten Stufe die wir es im Bewußtſein erreichen ſehen, durch den Prozeß der Freiheit iſt die höchſte Beſtimmung deſſelben. Der Untergang dieſes Objects als dieſes beſtimmten und Uebergang in neue und tiefere Beſtimmungen, und der Untergang der Wahrheit als der Wahrheit iſt ihr Triumph nicht weniger als der der Freiheit. — Allein hierbei iſt wohl zu unterſcheiden. Keineswegs dieſe Paſſivität der Wahrheit, als ſolche unterzugehen oder verändert zu werden, iſt ihre Beſtimmung und höchſte Beſtimmung, ſondern vielmehr die Wirkung zu üben auf das Individuum, auf das umgeſtaltende Bewußtwerden ſo daß die Veränderung erfolgt. Die Objecte, die Wahrheit machen ja die Schule des Individuum, der Freiheit, die Wahrheit erzieht zur Freiheit, und darum kann das Uebergehen in die letztere und durch die letztere von einer Seite als die eigene Wirkung der Wahrheit betrachtet werden. Jene erſcheinende bloße Paſſivität, verändert zu werden, iſt alſo wohl zu unterſcheiden von dieſer Activität, die Wirkung auf das Verändernde zu üben in deren Folge die Veränderung geſchieht.

Faſſen wir nun dieſen Unterſchied von Paſſivität und Activität näher in's Auge, ſo finden wir in ihm leicht die obige Unterſcheidung von Form und Gehalt am Object und der Wahrheit wieder. Die Paſſivität iſt die Form, das Sein oder die Einheit, welche nur der entgegengeſetzte, widerſtehende Stoff iſt an dem die Kraft des Bewußtwerdens arbeitend wächſt. Dieſe Form (der Einheit) iſt allemal ſchlechthin aufzuheben und aufzulöſen. Man wird entgegnen, ſie ſtelle ſich aber immer wieder her. Allerdings, wie ſehr auch das Denken die Objecte verändere, es ſtellt immer wieder Objecte, Wahrheiten her. Darüber kann kein Streit ſein; allein die Frage iſt die, ob dieſes Herſtellen um der Form des Objects, um der Einheit, des Seins willen ſtattfinde. Wäre dieſes der Fall, ſo würde die ganze Entwickelung des Geiſtes zwecklos und unbegreiflich ſein; wäre es auf der Erde um Wahrheit zu thun, ſo bedürfte es wahrlich des unendlichen Jammers und Wehes nicht, denn die Wahrheit könnte mit einem Schlage ſein. Entweder die Geſchichte wird als ihr eigener Zweck

d. h. das ſich frei Machen wird als Zweck des Daſeins begriffen, oder der Prozeß der Geſchichte bleibt unbegreiflich. Daß aber umgekehrt um des Prozeſſes willen das Object, die Wahrheit, kurz die Form der Einheit im Bewußtſein vorkomme, iſt völlig begreiflich, weil der Prozeß, das ſich frei Machen nur als die Arbeit an ſolcher Einheit gedacht werden kann. Darum ſtellt das Bewußtwerden die Form der Einheit oder das Sein immer wieder her und ſich gegenüber, um ſeiner eigenen Arbeit willen die aber freilich nicht Arbeit ſchlechthin, nicht Danaiden-Arbeit, ſondern Entwickelung, Vertiefung in ſich ſelbſt und Entfaltung ſeiner Tiefe iſt. — Dieſes Wiederherſtellen und Wiedergewinnen von Einheiten und Objecten geſchieht aber nicht ohne Bereicherung derſelben vermöge der immer ſchärferen und innigeren Unterſcheidung d. h. überhaupt durch die fortſchreitende Erkenntniß auch des Vergangenen. Durch dieſe Bereicherung des Wiſſens von der Vergangenheit an Einzelheiten wird aber wiederum je mehr um ſo vollkommener der Prozeß des Bewußtwerdens (in der Vergangenheit) dargeſtellt; und es liegt eben hierin dasjenige was oben als die Activität der Objecte bezeichnet ward. Denn das Werden der Vergangenheit iſt der Geiſt, das Leben der vergangenen Geſchichte, welches ſich, je größer die Fülle der Einzelheiten, um ſo ausdrücklicher von ihnen abhebt. So weiſ't die vergangene Geſchichte gleichſam ſelbſtthätig hin auch auf das gegenwärtige Werden, der vergangene Prozeß der Freiheit auf ſeine Fortſetzung in der Gegenwart. Die lebendige Seele der Vergangenheit wird zur Vorausſetzung der Gegenwart, und ſo ſchiene das ungewußte Thun der Gegenwart zuſammenzufallen mit der reifſten Lehre welche die Vergangenheit bietet. Als Begriff des Freiheits-Prozeſſes oder der Entwickelung der Freiheit ſcheint es fallen ſie zuſammen.

So würde ſich jedoch ein Selbſtbewußt-Sein, eine Wahrheit herſtellen. Wenn die vorauszuſetzende innerſte Thätigkeit der Gegenwart (Entwickelung der Freiheit) ein und daſſelbe iſt mit dem Object, welches uns als Lehre der vergangenen Geſchichte entgegentritt — ſo iſt auch jene erſte Object, oder das tiefſte Selbſt der Gegenwart iſt für ſie Object, wird ſeiend. Dies träte allerdings ein, wenn Beide wirklich zuſammenfielen. Allein ſchon der Begriff

der Entwickelung, in welchem Beide, das vergangene und gegenwärtige Werden, eins ſein ſollen, widerſpricht dieſer Einheit, da in der letzteren die Entwickelung der Freiheit aufhören, geſchloſſen ſein würde d. h. keine Entwickelung wäre. — Deutlicher ſo: Wenn die vergangene Entwickelung der Freiheit nicht weſentlich verſchieden wäre von der gegenwärtigen, ſo wäre der Uebergang von der Vergangenheit zur Gegenwart und weiter zur Zukunft nicht ſelber Entwickelung, folglich hörte dieſer Begriff, in dem Vergangenheit und Gegenwart als eins geſetzt ſein ſollten, auf in ihnen zu exiſtiren. Alſo gerade wenn das Weſen Beider, der vergangenen und gegenwärtigen Geſchichte, Entwickelung der Freiheit ſein ſoll, ſo muß ihr Weſen irgend wie unterſchieden werden. — Wie ſind ſie denn zu unterſcheiden, innerhalb des Begriffes „der Entwickelung der Freiheit", welcher zugleich beiden gemeinſam ſein ſoll? Darauf iſt ſehr leicht zu antworten indem man ſagt: die Entwickelung der Freiheit in der Gegenwart iſt nothwendig eine tiefere als in der Vergangenheit. Nothwendig, allerdings; dies iſt im Prinzip, im Individuellen Ich geſetzt. Jedoch kann dieſe ganz allgemeine und unbeſtimmte Unterſcheidung nicht genügen; es fragt ſich wie die größere Tiefe erſcheine, ſich manifeſtire, welche veränderte Geſtalt und Beſtimmtheit das geſchichtliche oder Freiheits-Leben der Gegenwart gegen das der Vergangenheit annehmen müſſe. Wir wollen den Unterſcheidungs- und Scheidungs-Punkt erſt ſchlagend herausſtellen und ſodann erläutern. Der Freiheits-Prozeß, welcher die Vergangenheit iſt, iſt nämlich (für uns) Object, derjenige aber welchen die Gegenwart bildet iſt nicht Object. — Die gegenwärtige Welt der Objecte iſt Product und Reſultat des vergangenen Prozeſſes, und es erſcheint in jener dieſer zu einer Einheit zuſammengegangen. Die Vergangenheit iſt die Geneſis der gegenwärtigen Wahrheit, und iſt daher in dieſer aufgehoben (im Hegelſchen Doppelſinne); das vergangene Werden erſcheint zugleich als Gewordenes oder als Object. Wo man daher unter den Begriff der Geſchichte nur die Vergangenheit befaßte, war es möglich eine abſolute Wahrheit zu denken; oder umgekehrt, wo abſolute Wahrheit gedacht ward dort mußte man den Begriff der Geſchichte nur auf die Vergangenheit beziehen. — Zweitens aber, hieß es, derjenige Freiheits-

Prozeß welchen die Gegenwart bildet, iſt nicht Object. Dies verſteht ſich aus dem Bisherigen von ſelbſt. Denn was die gegenwärtigen Objecte, die gegenwärtige Wahrheit betrifft, ſo iſt die Bewegung der Freiheit gegen ſie gerichtet, dieſe Bewegung ſelbſt aber iſt nicht als Object zu faſſen, wie die Erläuterung der Natur des Individuellen Ich gezeigt hat. Während alſo das geſchichtliche Leben der Vergangenheit zugleich als Werden und Gewordenes, Object ſich darſtellt, beſteht das der Gegenwart darin, jenes Gewordene wieder aufzulöſen, den reinen Prozeß fortzuſetzen, ohne wiederum für uns, die Gegenwärtigen, zu einem Gewordenen, einem Objecte zuſammenzugehen. — Auf dieſe Weiſe haben wir nicht nur den Unterſchied zwiſchen dem vergangenen und gegenwärtigen Freiheits-Prozeß gewonnen, ſondern ſogar ein feindliches Verhältniß des letzteren gegen den erſteren; ſo fern nämlich der letztere gegen die Objecte, das Product des erſteren, gerichtet iſt. — Betrachten wir dieſes Verhältniß näher.

Was iſt denn, ſo zu ſagen, das allgemeine Object als Product der vergangenen Geſchichte, was iſt die Wahrheit der Geſchichte? Man ſagt heut zu Tage, wie ſchon oben erwähnt, Geſchichte iſt die Entwickelung der Freiheit oder zur Freiheit. Betrachten wir dieſen Begriff als den gültigen den die bisherige Geſchichte lehre oder beſtätige; er ſei gleichſam das allgemeinſte Object, die Wahrheit zu welcher ſich die geſammte Geſchichte der Vergangenheit für uns zuſammenſchließt. Geſetzt nun, der gegenwärtige Freiheits-Prozeß welcher unſeren Beſtimmungen zufolge Auflöſung, Veränderung der gegenwärtigen Wahrheit iſt, richte ſich gegen den obigen Begriff als gegen die gegenwärtige Wahrheit der Geſchichte; d. h. es beginne im Geiſte der Gegenwart eine tiefere, oder wenn auch nur genauere, ſchärfere Beſtimmung des Begriffs der Geſchichte, als die obige, ſich zu regen und zu geſtalten. Tritt nun dieſe angenommene vollendetere Beſtimmung hervor, was wird dann aus jener früheren? In ſo fern ſie gleichſam Summe und Reſultat des geſammten geſchichtlichen Prozeſſes, d. h. abſolute Wahrheit war, kann ſie nicht mehr gelten. Allein daß ſie einmal dafür gegolten, dies bleibt ihr, d. h. ſie wird gerade als Reſultat und geſammte Lehre der Geſchichte lediglich einzelnes geſchichtliches Object und Moment. Nachdem der Fortſchritt der

Erkenntniß über ſie hinausgeſchritten, nun erſt conſervirt und reſpectirt er ſie, weil ſie nun nicht mehr den Forſchritt hemmt, was ſie als erkannte Summe des geſchichtlichen Lebens, als Begriff der Geſchichte prätendiren mußte. Weſſen Totalität ſie in der früheren Geltung bedeuten wollte, deſſen Moment iſt ſie geworden, Moment der Geſchichte des Geiſtes; aber als dieſes letztere, als geſchichtliches Moment hemmt ſie nicht nur nicht das geſchichtliche Werden der Gegenwart ſondern befördert es, in ſo fern ſie nun als vergangene, überflügelte Thatſache das Werden der Geſchichte darſtellen, lehren hilft, das ſie als reſultirende Wahrheit der geſammten Geſchichte abzuſchließen geſonnen war. — Wenn alſo allerdings der Freiheits-Prozeß oder das geſchichtliche Leben einer Gegenwart gegen ihre eigenen Objecte, gegen ihre Wahrheit gerichtet iſt, ſo doch nicht um ſie abſolut zu vernichten, ſondern um ſie zu geſchichtlichen Objecten und Momenten zu machen und in ſolcher Qualität durch immer neue Beziehungen fortwirken zu laſſen. Das Zuſammengehen und ſich Zuſammenſchließen der Vergangenheit zur Einheit, zur Wahrheit für die Gegenwart bedroht gleichſam das Leben, die Zeugungskraft der letzteren, welche jedoch, ſo fern ſie ſelber geſchichtliches Leben enthält, dieſen Tod der Einheit und Wahrheit nicht ſterben will. Darum überliefert ſie die tödtliche Wahrheit der Geſchichte d. h. macht ſie zum Darſtellungs-Momente des Werdens und damit des Lebens. Die Wahrheit auflöſen heißt ſie beleben und erwecken. — Der Freiheits-Prozeß der Gegenwart vollbringt alſo Zweierlei: erſtlich löſ't er ſeine, die gegenwärtige Wahrheit auf und ſetzt unmittelbar thatſächlich den geſchichtlichen Prozeß der Vergangenheit fort, zweitens überliefert er dem vergangenen Prozeß deſſen vermeintliches Reſultat als Moment, und führt ſo auch den theoretiſchen Prozeß fort anſtatt ihn abzuſchließen. Es iſt Bereicherung zugleich der Lehre der Freiheit wie des ungewußten befreienden Thuns; oder es iſt überall, in jedem der Momente, das Werden hergeſtellt, iſt abſolutes Werden. Darin aber liegt eben der berührte Unterſchied, je nachdem ich den Begriff der Geſchichte nur von der Vergangenheit verſtehe oder unter derſelben zugleich die Gegenwart befaſſe: daß in dem erſteren Fall ein Werden mit einem Sein, eine Geneſis mit einem Re-

ſultat, im letzteren dagegen absolutes Werden erſcheint. Denn ſollte für die geſchichtliche Arbeit auch der Gegenwart ein Ziel und eine Wahrheit gedacht werden, ſo wäre es nichts andres als eine Fiction, eine Zukunft-Chimäre die wir an früheren Stellen kritiſirt haben. Der tiefſte Lebens-Grund der Gegenwart iſt vielmehr eine Arbeit, deren wir uns nicht bewußt ſind, geſchweige ihres Ziels. Bewußt ſind wir uns nur ihrer negativen Seite, und bezeichnen dieſe als Entwickelung der individuellen Freiheit, als das ſich Freimachen des Individuum. Nur dieſen Weg zeigt die Vernunft, kein Ziel, und fordert den Muth ihn zu betreten. Sie iſt um ſo freier und erhabener, je weniger ſie das Ziel kennt und je mehr Muth und Vertrauen zu der Macht ihres Fortſchritts ſie verlangt.

Wir haben hiemit das Verhältniß des Individuum auf dem Standpunkt der individuellen Freiheit, des metaphyſiſchen Individuum, zu Objecten im allgemeinſten Umriß beſchrieben. Daſſelbe iſt jedoch in vielen einzelnen Punkten näher und genauer zu beſtimmen. — Zunächſt wenn von einem Verhältniß zu Objecten die Rede iſt, ſo kann es ſcheinen daß dieſer Ausdruck ungenau, wenigſtens zweideutig ſei. Denn mit dem vereinzelten, zufälligen und empiriſchen Object haben wir es hier nicht mehr zu thun; ſchon im Abſchnitt vom Object iſt nachgewieſen und viel gründlicher weiſen andere philoſophiſche Syſteme nach, wie das empiriſche Object mit Nothwendigkeit zur Wahrheit ſich entwickele. Strenge genommen könnten wir es daher hier nur mit der Wahrheit zu thun haben. Allein theils iſt auch dieſe Object; theils wird ſich zeigen, daß der Prozeß ihres eigenen Begriffs wiederum Objecte anderer Art dem Bewußtſein zurückbringe. — Das Individuum nun auf dem Standpunkt der individuellen Freiheit hat wie wir ſahen zweierlei Verhältniß zu Objecten: das der Negation (Auflöſung) und der Conſervation der Objecte. Dieſes zweifache Verhältniß hat darin ſeinen nächſten Grund daß eine zweifache Art von Objecten für das Individuum vorhanden iſt. Dieſe zweifache Art von Objecten machen aus: 1) die gegenwärtige Wahrheit. Den Begriff derſelben in Beziehung auf die ſoge-

nannte abſolute Wahrheit wie auf das Object überhaupt haben wir kennen gelernt. Der Begriff und Name einer gegenwärtigen Wahrheit ſetzt eine künftige, und darin den Untergang oder wenigſtens Uebergang der gegenwärtigen. Die dieſen Uebergang bewirkende Macht haben wir als die individuelle Freiheit bezeichnet. Im Begriffe der gegenwärtigen Wahrheit ſelbſt iſt die Beſtimmung zum Uebergange ſchon enthalten und die gegenwärtige Wahrheit reizt daher ihrerſeits die individuelle Freiheit dieſen Uebergang zu vollbringen. Jene hat das Bedürfniß, dem Triebe dieſer ſich hinzugeben; das liegt im Begriffe. (Auf dieſelbe Weiſe reizt gleichſam das vereinzelte Object durch ſeinen Unterſchied von andern das Denken zum Hervorbringen der Wahrheit.) Die Wahrheit iſt ſo das Reizmittel der Freiheit (des ſich frei Machens) wie etwa ein Gegenſtand der ſinnlichen Gewißheit oder der Wahrnehmung Reizmittel des Denkens iſt. Die Beſtimmung zur Auflöſung und Negation der Wahrheit liegt alſo nicht weniger in dem Begriffe der gegenwärtigen Wahrheit ſelbſt wie in dem der individuellen Freiheit. Eben weil dies ſo iſt, weil der Begriff der gegenwärtigen Wahrheit oder der Gegenwart ſelber über ſich hinausweiſ't, darum gehört die geſchehende Negation derſelben oder das Gebiet der individuellen Freiheit dem Begriff der Gegenwart an, oder die Wahrheit vollendet ſich für das Bewußtſein erſt in ihrer Auflöſung. Was daſſelbe ſagt: der Begriff des Individuellen Ich führt die Entwickelung des Individuum über die Wahrheit, welche Moment derſelben iſt, hinüber. Daß die Negation ihrer Wahrheit dem Begriff der Gegenwart angehöre, die Entwickelung aber und Entfaltung dieſer zunächſt nur negativ erſcheinenden Macht dem der Zukunft und vom Standpunkt der Gegenwart unerreichbar ſei, dieſe mehrfach ausgeführte Erkenntniß iſt durchaus erforderlich um die Stellung der Wahrheit zur Freiheit zu verſtehen.

Dies betraf alſo das Verhältniß der Freiheit zu der einen Art von Objecten, oder dem einen Object, nämlich der gegenwärtigen Wahrheit. Welches könnte nun die andere Art von Objecten ſein? — Wie der Begriff der Gegenwart eine Zukunft ſetzt ſo auch eine Vergangenheit; die gegenwärtige Wahrheit weiſ't daher zurück auf, ſo zu ſagen, vergangene Wahrheiten. Dies iſt in-

deß ein ſich widerſprechender Ausdruck; denn ſo lange eine Erkenntniß Wahrheit iſt, iſt ſie nicht vergangen ſondern gegenwärtig. Eben darum konnten wir finden daß die genauere Beſtimmung der Wahrheit diejenige ſei, gegenwärtige Wahrheit zu ſein. Dennoch aber muß es dergleichen geben das man unlogiſch „vergangene Wahrheiten" nennen könnte; nämlich Erkenntniſſe die einmal für Wahrheiten gegolten haben ohne noch gegenwärtig als ſolche zu erſcheinen. Denken wir z. B. an die religiöſe Vorſtellung der Griechen. Sie iſt ihrem ganzen Umfange nach keine religiöſe Wahrheit für uns, erſcheint uns theils mit Irrthümern und Phantaſie-Spiel vermiſcht, theils ungenügend um die Tiefe des religiöſen Verhältniſſes auszudrücken. Dennoch iſt jene Vorſtellung ein Object unſres Wiſſens, und zwar ein wichtiger Gegenſtand der Religionsgeſchichte, der Religions-Philoſophie, der Kunſtgeſchichte u. ſ. w. Als ſolcher Gegenſtand gehört ſie nun allerdings der gegenwärtigen Wahrheit an d. h. ſie wirkt an ihrer Stelle mit den übrigen Daten unſres empiriſchen Wiſſens zuſammen zur Bildung unſres Wahrheits-Begriffes oder der Idee. Nun ſollte die Entwickelung der Freiheit oder der Fortſchritt der Erkenntniß gegen die gegenwärtige Wahrheit gerichtet ſein und deren Auflöſung und Veränderung anbahnen. Geſetzt dieſer Fortſchritt knüpfe ſich an die Religions-Geſchichte und Religions-Philoſophie und bewirke gerade von hier aus eine weiter verbreitete Reformation des Gedankens; oder noch ſpecieller, knüpfe ſich an die geltende Anſicht über die religiöſe Vorſtellung der Griechen indem wir letztere von irgend einer Seite gründlicher kennen oder tiefer auffaſſen lernen, und ſo einen neuen Blick in das menſchliche Weſen gewinnen. Was geſchieht auf dieſe Weiſe? Indem unſre religions-geſchichtliche oder religions-philoſophiſche Kenntniß und Erkenntniß in Betreff des Griechenthums verändert, erweitert oder berichtigt wird, ſo hat ſich ein Verhältniß des Baues verſchoben den wir die gegenwärtige Wahrheit nennen; und dieſe eine Veränderung wird um ſo mehr andere nach ſich ziehen je mehr die Philoſophie ſich bereits zum Organismus des Gewußten erhoben hat.

(Die Spekulation wird entgegnen, die Erweiterung des empiriſchen geſchichtlichen Stoffes habe keinen Einfluß auf die Wahrheit, auf die Methode des Erkennens. Und allerdings iſt zuzugeben

daß etwa die Veränderung eines einzelnen Datum unſres empiriſchen Wiſſens keinen für uns merklichen Einfluß übe; allein wenn mehrere Data, wenn eine gewichtige Erweiterung des empiriſchen Wiſſens keinen Einfluß auf die Methode des Erkennens ſelbſt, auf das Centrum der Spekulation übte, ſo wäre letztere ein todtes Ding, ſelbſt ein bloßer Gegenſtand des empiriſchen Wiſſens, da ſie ihr wirklich friſches Leben nur aus dem Boden der Empirie zu ziehen vermag.)

Wir fahren in unſrer Deduction fort. Was iſt nun der religiöſen Vorſtellung der Griechen geſchehen? Zweierlei. Erſtlich iſt ſie übergegangen als lebendige religiöſe Wahrheit; ſodann, als Moment unſres gegenwärtigen religionsgeſchichtlichen Wiſſens, als dieſes Wiſſen mit conſtituirend, verſchwindet ſie noch einmal, wenn dieſes gegenwärtige Wiſſen berichtigt wird. Wird endlich das ſo berichtigte Wiſſen vielleicht ſpäter wiederum berichtigt, ſo verſchwindet dasjenige was bis dahin religiöſe Vorſtellung der Griechen genannt ward noch einmal, um einem Gegenſtande Platz zu machen der dieſen Namen mehr verdient u. ſ. w. Dieſe Ruheloſigkeit der Gegenſtände des jedesmal gegenwärtigen Wiſſens kommt dem Gebiete der *Natur* in noch höherem Grade zu als dem der *Geſchichte*. Allein die Berichtigung und Erweiterung auch unſrer *geſchichtlichen* Anſichten zeigt die Forſchung überall. Jene Ruheloſigkeit kommt eben einem jeden Gegenſtande des Wiſſens zu in deſſen Erkenntniß *fortgeſchritten* wird. — Allein auf der andern Seite, wie wären wir im Stande dieſe Ruheloſigkeit der Dinge nur zu erkennen, wenn es nicht zugleich eine Sphäre gäbe in der ſie *ruhen*, wo ſie als das *erhalten* werden wofür ſie einmal dem Bewußtſein gegolten haben? Allerdings muß es dieſe Sphäre geben und giebt es ſie. — Nehmen wir das obige Beiſpiel wieder auf: die religiöſe Vorſtellung der Griechen. Als religiöſe Wahrheit und lebendige Ueberzeugung der Menſchen iſt ſie untergegangen; iſt aber ſodann zu einem Momente geworden, auf welches unſre heutige Erkenntniß der vernünftigen ſtufenweiſen Entwickelnng des religiöſen Bewußtſeins ſich ſtützt. Um aber dieſem letzteren Zwecke (der Religions-Geſchichte und Religions-Philoſophie) zu dienen, muß ihre *einſtige* Geltung als lebendige religiöſe Wahrheit vom hiſtoriſchen Wiſſen aufbewahrt und feſtgehal-

ten werden. Geſetzt nun ferner, der heutige Begriff der Religion oder auch nur die jetzige Auffaſſung des Griechenthums ändere ſich und mache einer reiferen Erkenntniß Platz, ſo würde zwar, wie ausgeführt worden, die religiöſe Vorſtellung der Griechen eine dritte Stellung und Geltung, nämlich in dem fortgeſchrittenen Bewußtſein über ſie, empfangen. Zugleich aber würde ihre zweite Stellung wiederum in unſerm hiſtoriſchen Wiſſen erhalten werden müſſen, nicht freilich als wahre und gültige Anſicht vom griechiſchen Religions-Glauben, wohl aber — als Gegenſtand der Geſchichte der Wiſſenſchaften. — Man ſieht nun ſchon, wo hinaus wir wollen. Die Geſchichte der Vergangenheit in ihrer, theils durch jeden fortrückenden Zeitmoment, theils durch unſre Forſchung ſtets wachſenden Ausdehnung und immer reicheren Gliederung und Verzweigung — ſie iſt die Sphäre, wo die gefallenen und fallenden Wahrheiten, die überwundenen Standpunkte des Wiſſens, an ſich ſelbſt und als das conſervirt werden, wofür ſie einſtmals gegolten haben, und nicht nur in erſter Stelle ſondern auch in zweiter, dritter u. ſ. w. galten. Der Irrthum ſogar welchen etwa die Alterthums-Wiſſenſchaft in Auffaſſung eines Gegenſtandes aus dem Alterthum begeht wird in der Geſchichte der Alterthums-Wiſſenſchaft conſervirt und kann für die Geſchichte des menſchlichen Geiſtes von Bedeutung ſein. Die Geſchichte der jedesmaligen Vergangenheit alſo im weiteſten Umfange iſt das große Conſervatorium und ihr Inhalt, die geſchichtlichen Objecte, würden demnach diejenige Art von Objecten ausmachen zu welcher das Individuum der Freiheit ſich conſervirend verhält — wie weit es wenigſtens der Geſchichte der Vergangenheit bedarf, ihrer ſich bedienen etwa muß oder will. Während es, wie wir ſahen, zu dem andern Object, zu der jedesmal gegenwärtigen Wahrheit ſich negirend und auflöſend verhält.

Deduction der Wiſſenſchaft aus dem Prinzip des Lebens.

Es iſt aber noch ein Unterſchied in unſerm Bewußtſein dieſes zweifachen Verhältniſſes vorhanden, der nicht überſehen werden

darf. Daß ſich nämlich die Freiheit zur gegenwärtigen Wahrheit negativ verhalte, wiſſen wir aus dem Prinzip, aus dem Individuellen Ich, und es iſt eine nothwendige Conſequenz dieſes Prinzips des geſchichtlichen Fortſchrittes oder der individuellen Freiheit. Wir kennen alſo Grund und Zweck dieſes Verhältniſſes, ſeine Zweckurſache, eben den Prozeß der individuellen Freiheit. Hingegen das andere, conſervative Verhältniß zu den (vergangen=)geſchichtlichen Objecten kennen wir vor der Hand nur empiriſch und haben ſein Beſtehen durch einige Fingerzeige plauſibel zu machen geſucht. Um nun die Nothwendigkeit auch dieſes zweiten Verhältniſſes d. h. zu erkennen, daß der Zweck deſſelben mit demjenigen des erſteren Verhältniſſes zuſammenfalle (da ja hier nur aus einem Prinzipe erkannt wird) wird es erforderlich ſein, das Verhältniß der geſchichtlichen Objecte zur jedesmal gegenwärtigen Wahrheit näher in's Auge zu faſſen.

Die geſchichtlichen Objecte helfen nothwendig die gegenwärtige Wahrheit conſtituiren, da ja der Begriff der Geſchichte der Vergangenheit ein Moment der gegenwärtigen Wahrheit bildet. Wie die Objecte überhaupt zur Einheit der Wahrheit zuſammengehen, ſo auch die geſchichtlichen Objecte zur Einheit des Begriffs der Geſchichte welcher der gegenwärtigen Wahrheit angehört, ob ein Syſtem der Wahrheit ihn ausdrücklich aufnehme oder nicht. Wir haben des gangbaren Begriffs der Geſchichte bereits Erwähnung gethan: ſie ſei die Entwickelung zur Freiheit. In dieſer Beſtimmtheit und Geſtalt nun, zu welcher die geſchichtlichen Objecte durch ſolche Definition der Geſchichte zuſammengefaßt werden, in dieſer Geſtalt der gegenwärtigen Wahrheit, was geſchieht mit ihnen? Das was der Wahrheit überhaupt geſchieht: ſie wird entwickelt, über ſich hinausgeführt, geht über, wird geſchichtliches Moment. Alſo der Begriff, die Wahrheit der (vergangen=)geſchichtlichen Objecte wird ſelber ſolches geſchichtliches Object. Als dieſes nun, als beſtimmte, bereits überſchrittene Stufe in der Entwickelung des Geiſtes, des Bewußtſeins über das Weſen der Geſchichte, wird ſie im Gedächtniß conſervirt werden, während ſie als Wahrheit zunächſt aufzulöſen war.

Auf dieſe Weiſe werden durch die Bewegung und den Fortſchritt der eben erkennenden Gegenwart die allemal (vergangen=) geſchichtlichen Objecte vermehrt; allein dies iſt nicht das Einzige was geſchieht. Es ward nämlich zugleich durch den zuſammenfaſſenden Begriff, durch die Wahrheit der Geſchichte die (ideelle) Totalität der geſchichtlichen Objecte, des Stoffes der vergangenen Geſchichte, für das Bewußtſein gegründet; hierdurch jedoch der geſchichtliche Prozeß als ſolcher, als reiner, unabgeſchloſſener Prozeß ſiſtirt für das Bewußtſein. Denn wenn an das Wiſſen von der Wahrheit der Geſchichte geglaubt wird, ſo kann nicht geglaubt werden daß dieſes Wiſſen ſelber geſchichtliches Moment, bloßer Durchgangspunkt des Bewußtwerdens werden könne und ſolle. — Auf dem (gleichſam zukünftigen) Standpunkt hingegen auf welchen wir uns jetzt geſtellt haben, wo wir einſtweilen annehmen, obige Definition der Geſchichte ſei bereits überwundene und gefallene Wahrheit, hier alſo ſehen wir den Begriff der Geſchichte ſelber zum geſchichtlichen Object werden. Hier wird deßhalb auch der Prozeß welcher durch jene Begriffs=Totalität gleichſam geſchloſſen und abgeſchnitten war, nothwendig wieder eröffnet und fortgeſetzt. Wir haben in dieſem Augenblick der Betrachtung keinen Begriff, keine Idee der Geſchichte, ſondern gewahren lediglich den Uebergang einer Wahrheit in ein geſchichtliches Moment d. h. die Fortführung des reinen Prozeſſes, des reinen Werdens. Fortführung der Geſchichte deßhalb, weil durch den Uebergang unmittelbar der (vergangen=) geſchichtliche Stoff vermehrt wird. — Freilich ſagt auch jene Definition der Geſchichte in welcher die Geſchichte begriffen ward als die Entwickelung zur Freiheit, ein Werden aus, das nämlich in dem Begriff der Entwickelung enthalten iſt; allein ein ſolches Werden das zugleich zur Einheit des Begriffs zuſammengegangen iſt und darum als aus ihr geſetzt auftreten muß. Jetzt aber auf unſerm Standpunkt iſt dieſer Begriff der Geſchichte nicht mehr Begriff in jenem Sinne, ſondern ein geſchichtliches Datum und Factum geworden, Gegenſtand der Empirie, ein empiriſches Factum. — Damit iſt erſtlich, wie geſagt, der empiriſche Stoff der Geſchichte um ein Object bereichert; ſodann aber auch dieſer geſammte Stoff wieder aufgelöſ't wor=

den uud erlöſ't von den Banden der Idee, der Begriffs-Einheit. Die Empirie iſt gleichſam wieder frei gegeben und ein erneuter Stoff ihr geboten.

Jedoch ſcheint es als ob dieſer Zuſtand nur einen Moment zu verharren vermöge, weil er ſelber ſogleich im Geiſte zur Idee, zum Begriffe ſich geſtalten müſſe, oder weil die Empirie lehrt. — Und welche wäre dieſe Lehre die ſich ſofort abhebt? Keine andere Lehre und Erfahrung als die welche wir bisher betrachtet haben, daß nämlich die Geſchichte, als Einheit, als Begriff und Idee gefaßt, ſo zu ſagen ſelbſt ſich verſchlingt, daß ſie ihre Totalität, ihre Idee zum Momente, zum geſchichtlichen Datum umwandelt. Dies heißt mit anderen Worten: daß die Geſchichte eine Bewegung, ein Prozeß ſei, der über das Erkennen deſſelben hinausragt, indem er das Erkennen ſelbſt über es hinausführt. Dieſe Lehre iſt aber von der Art, daß ſie den reinen Prozeß nicht nur nicht aufhebt, ſondern ihn unmittelbar fortführt indem ſie ſich als Wahrheit freilich, aber zugleich als geſchichtliches Datum und Object ſelber beſtimmt, und eben deßhalb die befreite Empirie auch frei zu erhalten vermag. Die ſo charakteriſirte Lehre erhält freilich die Empirie nur dadurch frei, daß ſie ſich beſtimmt, dieſelbe immer von neuem frei zu geben. Denn wenn die Wahrheit des empiriſchen Stoffes ſelber empiriſcher Gegenſtand wird, ſich nothwendig dazu fortbeſtimmt, ſo erſcheint ſie vielmehr erſt in dieſer Beſtimmung als die wahre, die vollendetere Wahrheit. Hierdurch aber, durch die beſtändige Verwandlung der ſucceſſiv fortſchreitenden Wahrheiten in empiriſchen Stoff wird der letztere beſtändig gleichſam auf eine höhere Stufe gehoben, vergeiſtigt, ſchreitet ſeinerſeits ebenfalls fort. Er erſcheint wie das ſich erneuende, ſich verjüngende Material, dem zwar von der jedesmal gegenwärtigen Wahrheit immer neues Licht zugeführt wird, der aber zugleich durch ſeine nothwendige Bereicherung mit neuen Daten ſtets neues Licht der erkennenden Gegenwart zurückwirft. — Es iſt hiemit aus der einen Seite der geſchichtlichen Bewegung, nämlich aus der Bewegung der Wahrheit, diejenige des ſogenannten empiriſchen Stoffes rein als ſolchen deducirt worden. — Vom Standpunkt der Freiheit alſo, d. h. wo die

Gegenwart geſchichtlich oder als ihre Beſtimmung betrachtet wird, (vergangen=)geſchichtliches Object zu werden: auf dieſem Standpunkt lehrt die Geſchichte den reinen Prozeß, keine ſeiende Idee oder abſolute Wahrheit, ſondern abſolutes Werden.

Erinnern wir uns nunmehr der vorher geſtellten Aufgabe, nämlich die Nothwendigkeit und den prinzipiellen Grund zu entdecken, weßhalb in der Sphäre der Freiheit die geſchichtlichen Objecte conſervirt werden und zu conſerviren ſind. Zu dieſem Behuf ward es nöthig gehalten, das Verhältniß der geſchichtlichen Objecte zur gegenwärtigen Wahrheit in's Auge zu faſſen, dieſer zweifachen Art von Objecten welche in der Sphäre der Freiheit vorhanden iſt. Schon um deßhalb mußte es nöthig ſcheinen, dieſes Verhältniß vorerſt zu beſtimmen, weil das negative Verhalten der Freiheit zur gegenwärtigen Wahrheit unmittelbar aus dem Prinzip, dem Individuellen Ich folgt, und deßhalb zu vermuthen ſtand, daß ein Anknüpfen an dieſes negative Verhalten auf das Prinzip zurückführen werde. So iſt es denn auch gekommen. Wir haben gefunden, daß das negative Verhalten der Freiheit zur gegenwärtigen Wahrheit, oder die Betrachtung der Gegenwart im Lichte der Geſchichte, zugleich bedinge und nothwendig mit ſich führe die Auffaſſung auch der Vergangenheit als des reinen, des unabgeſchloſſenen Prozeſſes. Denn die Gegenwart gleichſam verſchwinden ſehen, über ſie hinausdenken heißt ſie der Vergangenheit ſich anreihen, alſo die letztere ſich fortführen und fortſetzen ſehen. Folglich wenn ich die Gegenwart im Lichte der Geſchichte, wie wir uns ausdrücken, oder als geſchichtliches Object betrachte, ſo faſſe ich darin die Vergangenheit ſo, daß ſie den reinen Prozeß darſtellt und lehrt. Nicht aber nur ſo, daß die ſtete Bewegung der Vergangenheit lediglich durch den Hinzutritt des neuen Objects (der vergangen gewordenen Wahrheit) bewirkt würde; ſondern, wie ſchon berührt, auch ſo daß die geſammte Vergangenheit für unſer Bewußtſein prozeſſirt und entwickelt wird durch das immer neue Licht, welches ihr von dem fortſchreitenden jedesmal gegenwärtigen Erkennen oder von der eben gegenwärtigen Wahrheit zufließt. Es ſind nur zwei Seiten ein und deſſelben Gedankens. Folgt daher das Eine aus dem Prinzip ſo auch das Andere. Daß aber die Gegenwart ſich als Be=

wegung und Prozeß ſchlechthin erſcheinen müſſe, iſt aus unſerm Prinzip, dem Individuellen Ich entwickelt worden und liegt in demſelben überall zu Tage — folglich liegt auch das andre Moment, daß nämlich die Vergangenheit den reinen Prozeß lehre, im Primzip. Es iſt alſo jetzt deducirt worden, daß auf dem Standpunkt unſres Prinzips, auf dem der individuellen Freiheit die allemal vergangene Geſchichte den reinen unabgeſchloſſenen Prozeß der Dinge lehre und darſtelle. — Wenn ferner deutlich geworden iſt daß die individuelle Freiheit, als das tiefſte Lebens-Element welches das Bewußtſein von ſich aus erreicht, letzter Zweck und Selbſt-Zweck ſein müſſe, ſo folgt, daß auf dieſen Zweck auch jene Lehre der Vergangenheit zu beziehen ſei, wenn nämlich, wie hier, die Frage iſt weßhalb die Objecte der vergangenen Geſchichte conſervirt werden. Sie werden von der Freiheit conſervirt um jener ihrer Lehre willen, weil ſie das lehren und darſtellen was die Freiheit iſt und weil daher die Freiheit in ihnen ſich ſelbſt anſchaut und durch dieſes Anſchauen ſich fördert und nährt. Es iſt eigener Lebenstrieb der Freiheit, des ſchlechthin fortſchreitenden Erkennens, die Vergangenheit in der Vorſtellung zu bewahren und bewahrend zu entwickeln; und es wäre ſomit aus dem Prinzip des geſchichtlichen Fortſchritts ſelbſt, der erſcheinenden bloßen Negation die Pflege des Stoffes der allemal vergangenen Geſchichte abgeleitet. Oder, wie ebendaſſelbe ausgedrückt werden kann: das jedesmal gegenwärtige Leben haucht nicht nur die noch ſchlummernde, unentwickelte Zukunft belebend und geſtaltend an, ſondern weiß auch die erſtorbene Vergangenheit immer von neuem zu erwecken. — Denn gerade als Leben, als Natur-Leben des Geiſtes kann die Arbeit der Freiheit, auch das Individuelle Ich, mit beſonderem Recht bezeichnet werden, darum weil ſie ungewußt, ihrer nicht bewußt, von dem gegenſtändlichen Inhalt des Bewußtſeins ſich nährend, den Prozeß des Daſeins thätig fortführen. Und wenn auf der andern Seite die Objecte, der Stoff der allemal vergangenen (objectiv gewordenen) Geſchichte den geſammten Inhalt unſres Wiſſens, das in Natur- und Menſchen-Geſchichte für uns Geſchehene, ausmachen — ſo kann auch geſagt werden, daß in der vorangehenden Entwickelung aus dem Prinzip des Lebens die Nothwendigkeit der Wiſſenſchaft deducirt worden ſei.

Weil die wahrhaft lebendige Wiſſenſchaft nichts lehrt und darſtellt als das Leben, als den Prozeß und die Entwickelung ſchlechthin, ſo iſt es Lebens-Trieb die Wiſſenſchaft zu conſerviren. Die Wiſſenſchaft wird daher dort um ſo mehr gelebt d. h. belebt und entwickelt werden wo der Blick frei genug iſt und ſein darf, um zu erkennen daß ihre einzige Lehre das Leben ſelbſt, Entwickelung ſchlechthin iſt.

Von hier aus fällt nun ein ſehr günſtiges Licht auf den Empiriker und ſein vergebliches Bemühen, das Anſichſein der vereinzelten Objecte zu ſchützen. Der verſeſſene Fachmann erſcheint im eifrigſten Dienſte des Lebens, ſo fern er die Entwickelung und ſpecielle Lebensfähigkeit ſeines Objects gegen die mehr oder minder ertödtenden Allgemeinheiten und Totalitäten der Philoſophie vertritt. Denn allerdings wird das einzelne und einzelnſte Object durch den großen Lauf der kommenden Geſchichte zu anderem und tieferem Leben erweckt werden als ihm aus der eben gegenwärtigen Philoſophie zufließen kann. Und nur wo die Philoſophie zu der Höhe ſich erhoben hat, ihre eigene Wahrheit und Allgemeinheit und in derſelben die einzelnen Objecte dem reformatoriſchen Zuge der Geſchichte zu überliefern, nur dort iſt die Verſöhnung des empiriſchen und philoſophiſchen Strebens gegeben.

Darum alſo weil in der Sphäre der Freiheit die geſchichtlichen Objecte den reinen Prozeß lehren ſind ſie zu conſerviren, und wie viel Veränderungen ein Object des Wiſſens auch im Laufe der Geſchichte erfahre, ſo iſt es doch in einer jeden Geſtalt feſtzuhalten, weil ohne dies die Veränderung und Enwickelung nicht zu erkennen wäre. So ſetzt das bedeutendſte wie das geringfügigſte Object ſeinen geſchichtlichen Lauf fort bis zur Sphäre der eben gegenwärtigen Wahrheit, wo es der Geſchichte und Veränderung ſich zu entheben ſcheint. Allein hier iſt es wo die Macht der Freiheit, das Individuelle Ich, das im Erkennen das Erkannte überflügelt, hinzutritt und die Wahrheit ſelber, zu der das geſchichtliche Object geflüchtet, der vergangenen Geſchichte anreiht oder jene zum geſchichtlichen Momente macht. So wird zugleich auch das geflüchtete Object der nun erlöſ'ten Geſchichte zurückgegeben, aber vermöge der Wirkung der gegenwärtigen Wahrheit mit einer neuen

Beſtimmung bereichert; und die Wahrheit anſtatt den Prozeß aufzuheben, diente nur ihn zu befördern.

Daß alſo die Freiheit überhaupt an die Wahrheit ſo zu ſagen ſich wagt, oder daß das Individuum zu dieſer Reflexion gelangt, wie es im Erkennen und durch daſſelbe nothwendig wachſen und erſtarken müſſe zur Hervorbringung höherer Wahrheit — dies wird eines Theils durch die Lehre der vergangenen Geſchichte hervorgerufen und durch ihre Kenntniß und Erkenntniß bedingt. Denn das Leben und die Bewegung dieſer Geſchichte beſteht nicht minder in dem beſtändigen Eintreten der Gegenwart in ihre Zukunft, oder der Verwandlung der Wahrheit in ein geſchichtliches Object; und wodurch dieſe Verwandlung geſchieht iſt der Fortſchritt der Erkenntniß oder das was wir Arbeit der individuellen Freiheit nennen. Geſchichtliches Leben, Geſchichte giebt es nur dort wo individuelle Freiheit, wo der Prozeß des ſich frei Machens vorhanden. Nur weil der Prozeß ſo vielſeitig iſt wie es Objecte giebt, kann er verkannt werden, und kann erſtickt ſcheinen weil ſeine Blüthen ſchwinden, während ſie nur deßhalb fallen weil in der Tiefe und Stille die Wurzeln ſich mächtiger verbreiten.

Verſchiedene Standpunkte der Geſchichts-Betrachtung.

Indem ſo die Geſchichte dieſes Umſetzen der Wahrheit in ein geſchichtliches Moment oder Object lehrt und zeigt und das Individuum zum negativen Verhalten gegen die gegenwärtige Wahrheit erzieht und bildet, ſo folgt von ſelbſt, daß der geſchichtliche Fortſchritt um ſo ſchneller ſei, je reicher das geſchichtliche Material und je gründlicher deſſen Kenntniß iſt. Je länger der Verlauf der Geſchichte, und je gründlicher die Forſchung ihm nachzugehen vermag, um ſo deutlicher tritt an's Licht, daß es kein Object des Wiſſens giebt welches nicht ſeine Geſchichte habe, und nicht jene Verwandlung der Wahrheit in ein geſchichtliches Moment, ſo wie die Verarbeitung des geſchichtlichen Stoffes zu einer neuen Wahrheit zeige. Natürlich aber kann dieſe Lehre der Geſchichte nur dort aufgefaßt werden, wo entweder in intuitiver Weiſe oder durch

die Macht der Reflexion der Trieb der individuellen Freiheit bis zu einem gewiſſen Grade erwacht iſt. Iſt dies nicht der Fall, gelangt man vor den Objecten, dem Erkannten überall nicht zu deſſen Macht und Seele, dem Erkennen ſelbſt, und gewahrt man nicht, daß das Erkennen ſeiner Natur nach ſich vertiefend fortſchreite, ſo wird die Wirkung der Geſchichte gerade die entgegengeſetzte ſein. Man nimmt einzelne Objecte, ſogenannte Wahrheiten aus ihr heraus, an die man ſich hängt und klammert, weil man den Lauf und Verlauf nicht zu faſſen, geſchweige bewußt mitzumachen im Stande iſt. Weil ein beſtimmter Zuſtand des äußeren Lebens einmal geweſen iſt oder dieſe ganz beſtimmten Seelen- und Gemüthskräfte einmal die Menſchen beherrſcht haben, darum ſoll eben daſſelbe auch gegenwärtig ſein, ſoll ſein weil es geweſen iſt. Im Gedächtniſſe allerdings ſoll das was geweſen iſt ſein und bleiben, wie wir geſehen haben, und weil man aus dem Gedenken nicht zum Denken des geſchichtlichen Stoffes gelangt, ſo entnimmt man aus dem Inhalt des Gedächtniſſes d. h. aus Einzelheiten, einzelnen ſogenannten Epochen die geſchichtliche Wahrheit. Während der Zweck zu dem der geſchichtliche Stoff im Gedächtniß conſervirt wird, gerade der iſt, für die Vernunft den Prozeß und das reine Werden darzuſtellen, ſo tappt dagegen der bornirte Menſch hinein in das Gewebe, reißt es von einander und hebt ſich ein beliebiges Stück heraus. So vermag die äußerſte Bornirtheit mit geſchichtlicher Erfahrung und geſchichtlicher Wahrheit ſich zu verbrämen, und während die Geſchichte für den Denkenden zum mächtigſten Hebel des Fortſchrittes, wird ſie der Dummheit zur lähmenden Feſſel. — Wer das Ganze der Geſchichte als den Entwickelungs-Prozeß und die Vertiefung des Geiſtes auffaßt und erſt auf Grund dieſes Begriffes das Einzelne beurtheilt, dem iſt der Satz in den Mund zu legen: Es wiederholt ſich nichts in der Geſchichte. Die entgegengeſetzte Behauptung kommt demjenigen zu der ſich nicht einmal zu irgend einem Begriff der Geſchichte, geſchweige zu ihrer Auffaſſung als des ihren Begriff überſchreitenden Prozeſſes erhoben hat. Jener erſte Satz enthält dies, daß wie ſehr auch immer Erſcheinungen verſchiedener Epochen ſich gleichen mögen, dennoch die bewegende Seele derſelben, ihr Geiſt und Weſen verſchieden ſein müſſen. Das

einzelne Aehnliche ſonſt verſchiedener, der Zeit nach weit von einander entfernter Perioden ſei lediglich Wirkung der Natur, der natürlichen Bedingtheit des Menſchen; wogegen das Unähnliche und Ungleiche Wirkung des Geiſtes oder der Geiſt ſelber, welcher Entwickelung ſchlechthin iſt. Die entgegengeſetzte, geiſtloſe Anſicht gelangt aber gar nicht zu dieſem abſolut Ungleichartigen, dem Geiſte, und glaubt deßhalb in Analogieen das Weſen der Geſchichte zu erfaſſen. Sie erkennt beſtändig in dem Gegenwärtigen ein Vergangenes wieder und umgekehrt, und iſt daher erſtaunt wenn ein gegenwärtiger Zuſtand verlaſſen und aufgegeben werden ſoll, da ſie voraus weiß daß ſodann dieſes und dieſes einmal Dageweſene eintreten müſſe. Erſtaunt iſt ſie nämlich dann, wenn ihr die Gegenwart beſſer gefällt als irgend ein vergangener Zuſtand; iſt ſie dagegen von vergangenen Epochen mehr als von der Gegenwart erbaut, ſo ſucht ſie allerdings Geſchichte zu machen d. h. in ihrem Sinne, beſtimmte vergangene Zuſtände, wo möglich in der vollen geweſenen Beſtimmtheit, zu erneuen. Denn, wie geſagt, Geſchichte heißt ihr eine Anzahl von Bildern aus der Vergangenheit, unter denen man zu wählen habe um nach einem derſelben die Gegenwart zu modeln falls man ſelbige verändern wolle. Der Fortſchritt iſt in ihren Augen vielmehr ein Zurück, da er nur ein Dageweſenes wiederbringen kann. Unſere Reactionärs, die Vertreter des Feudalſtaates, aber auch die Conſervativen ſind Geiſter der bezeichneten Art, wenn ſie nämlich überhaupt Geiſter ſind, metaphyſiſch in Betracht kommen d. h. wenn ſich ihre Politik überall auf eine Anſchauung der Geſchichte gründet. Denn meiſtens bleiben ſie wohl an der ſogenannten Rechts-Frage hängen, oder ſind gar letzlich bloße Egoiſten, Privilegien-Ritter u. dgl. Wo aber eine Anſicht der Geſchichte zu Grunde liegt und aus Ueberzeugung die Reactionärs einen beſtimmten vergangenen Zuſtand zurückführen, die eigentlich ſo zu nennenden Conſervativen den beſtimmten gegenwärtigen feſthalten wollen, iſt beiden in der beſchriebenen Art das Mißtrauen gegen die Zukunft gemeinſam. Und dieſes gemeinſame Mißtrauen hat ferner ein und denſelben Grund. Beide trauen nämlich nur der objectiven zum wirklichen und entwickelten Daſein hervorgearbeiteten Geſtalt des Lebens; jene einem ſolchen vergangenen Ob-

ject, dieſe dem gegenwärtigen. Und warum trauen ſie nur den entwickelten und vermeintlich fixen Objecten, oder vielmehr haben nur für dieſe überhaupt Sinn und Blick, für das was als ein Seiendes und Sein in der Geſchichte zu faſſen iſt? Eben darum weil ſie aus der Geſchichte der Vergangenheit nur beſtimmte Objecte, Seiendes d. h. Einzelheiten auffaſſen, und weil ſie zu der Frage nach dem Zuſammenhange und Zweck der geſammten Geſchichte entweder nicht gelangen oder ſie nicht zu beantworten wiſſen. Was ihnen das Studium der Vergangenheit und Gegenwart bietet, nämlich einzelne Bilder, abgeriſſene Stücke und Epochen, hie und da auch mit dürftigen Reflexions-Zuſammenhängen: als eins ſolcher Bilder ſteht auch die Zukunft vor ihrem Blick, in welcher ſie daher entweder eine verlängerte Gegenwart oder zurückgeführte Vergangenheit vorſtellen müſſen. Es gilt daher dem Conſervativen ein hoher Triumph, Reformen abzuſchneiden, die Gegenwart zu verlängern, weil er nur die Alternative kennt, entweder dieſes zu thun oder in vergangene Zuſtände zurückzuſinken. Daß aber der Geiſt, das Weſen und der Träger der Zukunft nothwendig ein Neues, noch nicht Dageweſenes und tiefer als alles Dageweſene ſein müſſe, weil der lebendige Grund der Geſchichte der reine Prozeß, das unabgeſchloſſene Werden iſt — dieſen Hauptfactor berechnet man nicht bei den Zukunfts-Bildern, die um ſo chimäriſcher ſind je mehr ſie beſtimmten Zuſtänden aus Vergangenheit und Gegenwart gleichen.

Die bezeichnete Art der Geſchichts-Betrachtung beſteht alſo darin, daß einzelne Erfahrungen, oftmals aus weit entlegenen Zeitaltern geſchöpft, und etwa für beſtätigt geglaubt werden durch äußerlich ähnliche Thatſachen die jedoch einer völlig verſchiedenen Stufe geiſtiger Entwickelung angehören. Dergleichen ſogenannte Erfahrungen gelten dann für geſchichtliche Lehren, die da gewonnen werden ehe die geſchichtliche Grundlehre begriffen worden, daß die Geſchichte die Entwickelung und Vertiefung des Geiſtes ſei und daher gerade dem Weſen nach keine Erſcheinung ſich wiederhole. Es iſt aber dieſer Standpunkt in unſerm Zeitalter gefährlicher als früher. Denn wie bei uns die Wiſſenſchaft unendlich viel mehr Bedeutung und Wirkung als die Kunſt hat, ſo iſt auch diejenige Geiſteskraft welche auf allen Gebieten des Lebens und

namentlich des öffentlichen herrſchend und bewegend iſt, nicht ſowohl die Intuition als die Reflexion. Hiezu trägt, außer der Naturanlage der Völker und anderen Urſachen, ohne Zweifel auch der Umſtand viel bei, daß wir eine lange, reiche Geſchichte, durch die verſchiedenſten Nationalitäten verlaufend, hinter uns ſehen — ein unendlicher Stoff und Gegenſtaud der Reflexion Je mehr nun unſre Cultur ſteigt, und je mehr das Wiſſen Ruhe und Mittel empfängt in ſich ſelbſt ſich zu vergraben, um ſo mehr wächſt auch dieſer Stoff und dieſe Nahrung der Reflexion. Es herrſcht bei uns ein wahrer Durſt und Leidenſchaft nach vergangener Geſchichte, nach geſchichtlichem Wiſſen, der ohne Frage den Trieb zu urſprünglicher Production vielfach ablenkt und hemmt. Die griechiſche Kunſt zu verſtehen, in ihrer Eigenthümlichkeit zu begreifen, was wieder das Verſtändniß anderer Kunſtſtyle bedingt, ja ſie nur zu copiren, das gilt faſt für eine ſolche That des Geiſtes wie bei den Griechen ſelbſt die originale Schöpfung der Kunſtwerke.

Wenn ſo bei ſteigender Schätzung des geſchichtlichen Stoffes die Reflexion und Vergleichung immer reichere Nahrung, und von einer jeden That unſres eigenen Lebens abſpringend zur Vergangenheit zurückzueilen, hier irgend wo anzuknüpfen und von hier aus Folgerungen zu ziehen die Gelegenheit findet, ſo gelangt ſie leicht dahin, vor lauter Vergangenheit kaum eine Gegenwart zu kennen, Geſchweige aber eine originale Zukunft zu ahnden und für möglich zu halten. Man verrennt ſich recht eigentlich in die Vergangenheit, und es wäre von unſrer Zeit zu ſagen, daß ſie vor lauter Reflexion nicht zur Sache komme, wenn nicht allerdings zuzugeben wäre, daß dieſe Reflexion und das Verſtändniß der Vergangenheit auch ihre Sache ſei. — Tritt nun aber die ſo gewöhnte und gebildete Reflexion an die Behandlung unſres öffentlichen Lebens, ſo müſſen der Bedenken, der gewußten Einzelheiten, der warnenden wie ermunternden Vorbilder hier um ſo mehr ſein, als unſre Kenntniß der Geſchichte auf dieſem Gebiete am reichſten iſt. Um ſo mehr aber muß auch der politiſche Inſtinkt, die Intuition der Zukunft durch die Maſſe des Wiſſens und durch die gebildete wie verbildete Reflexion geſtört ſein. — Aus ſolchem Zuſtande des Geiſtes gehen dann Prinzipien hervor, beſſer Knotenpunkte, in denen die Einzelheiten des geſchichtlichen Wiſſens

und die bewegliche Reflexion ſich gleichſam ſammeln. Ein ſolches iſt das ſogenannte Prinzip der Stabilität. Aber es geſchieht demſelben durchaus zu viel Ehre, wenn man es ein Prinzip nennt, da ihm nicht die mindeſte eigene ſetzende Kraft beiwohnt, ohne den Eigenſinn ſeiner Vertreter. Wenigſtens ſo weit es Lehre der Geſchichte ſein ſoll trifft dies Urtheil — in welchem Sinne es hier lediglich beſprochen wird. Denn es geht eben, wie vorher entwickelt ward, aus der oberflächlichen und platten Betrachtung der Geſchichte hervor, welche dieſelbe nur zu zerſtücken und ſtückweiſe zu genießen weiß. Dies iſt denn auch der Grund, weßhalb das ſogenannte Stabilitäts-Prinzip nicht verzugsweiſe auf die Geſchichte ſondern auf abſolute Wahrheit u. dgl. ſich zu ſtützen und die Geſchichte nur zu Beiſpielen und Belegen zu zerpflücken pflegt.

Es iſt freilich ſehr einleuchtend, daß, ſo aufgefaßt, die Geſchichte den allergelegenſten Boden bilde für jene wuchernde Reflexion, wo ſie überall ſich einniſten und anranken kann und den Mangel an Durchblick und Klarheit hinter drohende Trümmer verſtecken, den Ruf der Gegenwart vor der warnenden Stimme grauer Vorzeit überhört.

Art und Weiſe des geſchichtlichen Laufes.

Wer alſo die Geſchichte als die überall unabgeſchloſſene Entwickelung nicht zu faſſen vermag, ſondern nur entweder als ein Aggregat einzelner Wahrheiten, oder als Prozeß zwar, welcher jedoch in der abſoluten Wahrheit der Gegenwart zum Reſultate gekommen — den lehrt nothwendig die vergangene Geſchichte jenes Mißtrauen in die Zukunft, ja die Undenkbarkeit derſelben ſo fern ſie original ſein wolle. Wer dagegen als das Weſen der Geſchichte das immer tiefere Inſichgehen und Selbſterkennen des Geiſtes und von daher die Befreiung der (erneuten) Individuen von (nothwendig) verkürzenden Allgemeinheiten und feſſelnden Objecten — wer ſie ſo faßt, den lehrt und mahnt ſie, den Prozeß fortzuführen, getroſt die Zukunft hervorzubringen und darin die Gegenwart ihrer eigenen Beſtimmung zuzuführen, nämlich eine reifere Zukunft zu gebären.

Reflectirt man indeß einſeitig auf dieſe bloß umſetzende Bewegung, ſo könnte man einwerfen: die Lehre der Geſchichte gehe alſo dahin, dieſe, die Geſchichte der Vergangenheit ſchlechthin zu bereichern. Damit wäre die ganz abſtracte Geſchwindigkeit des geſchichtlichen Prozeſſes zu ſeinem Zweck und Weſen gemacht, etwa wie wenn man von der Rotation der Erde ſagen wollte, daß ſie ſelber an und für ſich Zweck ſei. Was vielmehr bei dieſem Umſetzen einer Gegenwart in ihre Zukunft Zweck ſei, haben wir bereits erkannt und beſtimmt: es iſt die Vertiefung, das Ausleben der Individuen. Dieſe Vertiefung aber und das Inſichgehen könnte durch den bloßen Wechſel in der Beſtimmtheit der Objecte nicht erreicht werden, und es läßt daher die Steigerung der individuellen Arbeit im geſchichtlichen Prozeſſe auch eine ſteigende Bedeutung des Objects vorausſetzen, an dem jene ſich vollzieht. Dieſes Object heißt hier überhaupt die gegenwärtige Wahrheit, und es folgt daher, daß im Fortſchritt der Geſchichte die jedesmal gegenwärtige Wahrheit die vorangehenden Stufen, die geſchichtlichen Objecte, an realer Tiefe und Bedeutung übertreffen müſſe. — Dieſer Umſtand nun ſtellt ſich dem eilenden Lauf der Geſchichte und ihrem flachen Verlaufe entgegen; und gerade nach dem Grundſatz, daß ein jedes Zeitalter (vermöge ſeiner gegen die Vergangenheit geſteigerten hiſtoriſchen Bedeutung) weſentlich original ſei, könnte eine Gegenwart den Anſpruch erheben, im abſoluten Beharren ihre Eigenthümlichkeit zu beſitzen. Und ſo viel iſt freilich zuzugeben, daß eine jede Gegenwart mehr Anſpruch hierauf habe als die ihr vorangegangenen Zeitalter von denen ſie Kenntniß und deren geſchichtliche Bedeutung ſie durchdrungen und verarbeitet hat. Denn iſt dies wirklich geſchehen, ſo iſt ſie das reifere und darum mehr berechtigte Zeitalter.

Es wirken alſo zwei Mächte ſich entgegen: die Lehre der Geſchichte von der Veränderlichkeit der Wahrheit und der Entwickelung der individuellen Freiheit; andrerſeits die geſteigerte Macht und Bedeutung der jedesmal gegenwärtigen Wahrheit, die eben um dieſer Steigerung willen allemal als die Erfüllung des Willens der Geſchichte erſcheint. Wie vereinigen ſich nun beide Kräfte, und welches iſt ihr gemeinſamer Erfolg? Es iſt dieſer, daß die ſiegreiche individuelle Arbeit der Befreiung im Fortgange

der Geſchichte immer intenſiver, reger, kräftiger wird; mit anderen Worten, daß das iſt und lebt was wir Individuelles Ich nennen. Nur dieſer Erfolg, nur dieſes einzige gemeinſame Reſultat jener beiden geſchichtlichen Momente iſt denkbar, der nothwendig erſcheinenden Factoren eines Lebens das im Bewußtſein der Geſchichte geführt wird. Der eine derſelben, die gegenwärtige Wahrheit iſt daher nur theils in Beziehung auf den andern, theils aus ihrem gemeinſamen Zwecke, eben der Vertiefung des Geiſtes, zu begreifen; und wenn wir den Begriff der gegenwärtigen Wahrheit früher abgeleitet und ſeine Nothwendigkeit gezeigt haben, ſo iſt er jetzt noch kurz als Mittel eines Zweckes zu betrachten.

Es fragt ſich alſo vom Standpunkte der Freiheit, warum die einzelnen Objecte in unſerm Bewußtſein zur Totalität oder Wahrheit ſich zuſammenſchließen, und warum der Begriff der Wahrheit in den der gegenwärtigen Wahrheit übergehe. — Dieſe zweite Frage iſt nicht nöthig beſonders zu beantworten, da wir ſie fortwährend im Auge gehabt und durch die Entwickelung der abſoluten Wahrheit zur gegenwärtigen die Freiheit erſt hervortritt; die Wahrheit wird erſt in der Beſtimmung der gegenwärtigen in den Prozeß hineingezogen. — Auch die erſtere Frage iſt ſchon wenigſtens berührt worden, nämlich die, warum in unſerm Bewußtſein die einzelnen Objecte zur Totalität zuſammengehn. Auch ohne daß dies geſchähe, wäre freilich Bewegung von Einzelnem zu Einzelnem, eine flache Ausbreitung des Wiſſens möglich. Dieſe Bewegung aber und ſolches Wiſſen wäre nicht Entwickelung und nicht Vertiefung des Geiſtes d. h. es würden durch dieſe Thätigkeit deſſelben nicht neue Momente und Kräfte in ihm erweckt. Abgeſehen davon, daß ohne die Erſcheinung der Wahrheit oder ohne Bewußtſein einer Totalität kein Zuſammenhang des Gewußten, der Vorſtellungen, ebenſo keine Religion denkbar wäre, kurz daß wir eben nicht Menſchen wären — ſo iſt beſonders zu beachten, daß die Erhebung zur Totalität erſt die Vergeiſtigung und geiſtige Bewältigung des durch die Sinne vermittelten Stoffes, und jene darum die erſte reine That des Geiſtes iſt. Handelt es ſich daher um des Geiſtes Entwickelung im wahren Sinne des Wortes, ſo kann ſie nur ſo geſchehen daß derſelbe ſeine eigene That, eben die Erhebung zur Totalität, die Bildung der Wahr-

heit, in ſein erneutes Thun und Werden wieder hinabzieht, gleichſam umſchmilzt, um ſie und ſich vollendeter herzuſtellen. Es iſt ja das Selbſt des individuellen Geiſtes das er ſelber ſich zu erarbeiten hat; weil die Schöpfung des Menſchengeiſtes nicht vollendet, es aber Geiſt iſt der geſchaffen wird, ſo liegt ihm ſelber ein Theil der Arbeit ob, durch die er vollbracht wird. — Hätte der Menſchengeiſt in ſeiner geſchichtlichen Entwickelung die Aufgabe, nur Stoff zu häufen, vereinzelte Vorſtellungen immer zahlreicher an einander zu reihen, ſo bedürfte er der Erſcheinung der Wahrheit nicht; da aber die Aufgabe auf Seite des Organs, des Menſchen fällt, ſo bedarf er der einenden Kraft des Geiſtes, vermöge deren er den Stoff zuſammenfaſſend beherrſcht. Denn ſo erſt kann ſein eigenes Thun, eben dieſe einende Macht, objectiv, Gegenſtand für ihn werden; ſowohl ſelbſtthätige wie ſelbſtbewußte Entwickelung des Geiſtes iſt aber nur möglich, ſo fern er oder Momente ſeiner (und je mehrere und tiefere deſto mehr) ſein Gegenſtand ſind.

Es iſt alſo hiemit über die Wahrheit und Totalität und über die erſcheinende Einheit des Geiſtes aus dem Zwecke geſprochen. Wer nun einen ſolchen Zweck nicht kennt, und bei der Wahrheit und der Einheit des Geiſtes als dem letzten verharrt, der ſteht auf dem Standpunkte der Wahrheit, kennt das Individuelle Ich und die Geſchichte nicht. Wir aber haben einen Zweck der Wahrheit auf dem Felde des Intelligibeln ſelbſt kennen gelernt, ſo fern ſie der Entwickelung des Geiſtes unentbehrlich iſt, welche nur durch die immer erhöhte Spannung vermöge der wachſenden Bedeutung ſeines Gegenſtandes, der Wahrheit, vollbracht wird. So iſt die Wahrheit Moment der Entwickelung und dient derſelben, und mit jener nicht weniger alles Allgemeine und was nur die Form der Einheit trägt, alles Geſetz, Ordnung, Regel; ſo aber, erſt in dieſer Relation gewinnen dieſe Mächte jene tiefgreifende Bedeutung, jene Würde und Heiligkeit, die ihnen nicht an und für ſich, wohl aber um der Freiheit willen zukommen, als deren Schützer und Pfleger nicht nur, ſondern auch Hebel und Werkzeuge ſie zu betrachten ſind. Die Freiheit iſt zwar nicht in ihnen, wie von ihr überall kein Sein zu prädiciren, aber ſie wird in ihnen und durch ſie. Wiſſenſchaft wie Religion haben ebenfalls in ſolcher Relation

ihre Aufgabe, deren Gegenſtand eben die Totalität des Objectiven und deren Bemühen, das Vereinzelte der Anſchauung, Wahrnehmung ꝛc. aus der Totalität zu betrachten. Es ward ſchon früher daran erinnert, wie durch die Erhebung in die Totalität und Wahrheit die einzelnen Gegenſtände eine relative Stabilität und Feſtigkeit gewinnen. Je mehr freilich Wiſſenſchaft und Religion oder ihr Geiſt des Zuſammenhangs das Daſein verklären, ſchwindet das Kleine und Unbedeutende und wird groß durch die Anſchauung des Ganzen. Allein daß dies nicht nur ſo ſei, ſondern ſein ſolle und warum es ſei, iſt nur aus der Freiheit zu begreifen, deren Arbeit nämlich um ſo bedeutender und tiefer, je ausgebreiteter das Reich der Wahrheit iſt. Die Arbeit der Freiheit aber iſt aller Zweck.

Von hier aus iſt ſogar eine gewiſſe Berechtigung nicht zu verſagen oder fließt wenigſtens eine Art von Erklärung jenem vorwitzigen Standpunkte zu, alles gegenwärtig Gewordene und Beſtehende unmittelbar auf Gott zu beziehen und ſo das Kleinſte in den Schutz der Totalität zu ſtellen. Es wird auf dieſe Weiſe das Object, an dem die Freiheit zu arbeiten und ſich zu erarbeiten hat, geſichert und befeſtigt indem gleichſam die einzelnen verlornen Poſten in den Mittelpunkt der Feſtung zuſammengezogen werden. Dadurch nun wird die befreiende Macht des Geiſtes gezwungen, auch ihrerſeits ſich zu concentriren und zu wittern, daß es den Kampf nicht mit vereinzelten Objecten, ſondern mit einer geſchloſſenen Welt-Anſchauung gelte. So kann zwar jener feindſelige Geſichtspunkt beſchränkter Totalität (ein radikaler Conſervatismus) der Freiheit ſehr dienlich ſein, indem er ihren Prozeß vertieft und ſie zu regerer Arbeit treibt; allein auch die unermeßliche Gefahr völliger Halsſtarrigkeit leuchtet wenigſtens demjenigen ein der nicht zweifelt, daß der Fortſchritt der Erkenntniß hier auf Erden eine unbezwingliche Macht und daß auch die Geſchichte Gottes Wille ſei. Denn weil das Weſen der Freiheit darin beſteht, *werdend*, im Werden begriffen zu ſein, ſo verſteht ſie ſelber ſich *nur bis zu einem gewiſſen Grade*; und wird die Entwickelung ihres innerſten Kerns, der immer ein ſittliches Moment, maaßlos niedergehalten, ſo erfaßt ſie ſich als bloß *auflöſende* Macht, als bloße Negation, darum weil dies ihr *erſcheinender* Beginn und *Ausgangspunkt* iſt. Was daher Revolution iſt, iſt leicht zu ſagen:

ſie iſt meiſt die ſich mißverſtehende, nur ſich halb verſtehende Freiheit; was aber Revolution macht und hervorruft, iſt die ſich mißverſtehende Wahrheit, die (nothwendig) beſchränkte Totalität, welche ſich nicht als Mittel zur Vertiefung und Entwickelung des Geiſtes, ſondern als Endzweck, und die jedesmal gegenwärtige Geſtalt des Lebens und Wiſſens als abſoluten Zuſtand auffaßt. Eine Anſicht die folgemäßig theils ſich vermißt die Geſchichte mit Gott zu verknüpfen, und in ihr ſeinen Willen zu verehren; dann aber wieder kindiſch eigenſinnig den Gedanken einer künftigen Geſchichte abweiſ't. Dies kann im Gegentheil den Prüfſtein abgeben, ob Einer überall berechtigt ſei von Gottes Willen in der Geſchichte zu reden. Glaubt er den ganzen Willen zu kennen, ſo iſt er noch nicht einmal bis zu dem eigentlichen Mittel und Organ gedrungen, durch das der Wille wirkt d. i. zur individuellen Freiheit. Denn ſie iſt für das Bewußtſein einer Gegenwart allemal der Keim einer nothwendig unerkennbaren geſchichtlichen Zukunft.

Das Geſchichtliche Individuum.

Sie, die individuelle Freiheit in Allem erkennen, iſt für die Gegenwart die tiefſte Theorie, ihrem reformatoriſchen Zuge folgen iſt tiefſte Praxis, alle Kunſt des öffentlichen Lebens. Wiſſen, daß die Individuen durch das Leben und Bewegen in der Wahrheit wie in aller Objectivität nothwendig zu einer tieferen Lebens-Quelle in ſich ſelbſt zurückgeführt werden, dies bereitet erſt den Boden für ein reformatoriſches Geſellſchafts-Leben das im Geiſte der Geſchichte geführt wird. Hier wird neben aller derjenigen Thätigkeit der Individuen welche objectiv wird oder in's Bewußtſein tritt, eine Macht, ein geiſtiges Fluidum vorausgeſetzt, das darum als „individuell" bezeichnet wird, weil es ſo beſchaffen nothwendig hinter dem Selbſtbewußtſein liegt und nur als jene allgemeine, unbeſtimmte Vorausſetzung für daſſelbe vorhanden iſt. Was immer das Individuum leiſte, worin es thätig ſei, welchem Allgemeinen es ſich hingebe, ſo wirkt es, während es ſo zu ſagen ſichtbare Objecte erzeugt, zugleich an ſich ſelbſt; und während es

uns geläufig iſt, ſolche Entwickelung an den Objecten und Producten zu meſſen, ſollten wir nicht weniger einen Blick gewinnen für die innerſte Bedingung jener objectiven Entwickelung, wenigſtens ſo weit ſie vorauszuſetzen. — Dieſes ungewußte Moment individueller Umwandlung im Lauf der Geſchichte iſt jedoch keineswegs nur bei den Individuen zu ſuchen und zu finden welche vorzugsweiſe den Zuflüſſen der Bildung, Erziehung, des Unterrichts ausgeſetzt ſind, ſondern auch bei denen deren Thätigkeit in Ausübung von Fertigkeiten, Handgriffen u. dgl. beſteht. Denn Veränderungen und Verbeſſerungen in derartigen Sphären, des Handwerks, des Ackerbaues, gehen theils aus ihnen ſelbſt hervor, was offenbar eine veränderte Stellung des Individuum zu ſeinem Gegenſtande vorausſetzen läßt. Wenn aber andrerſeits die Reformen von der Wiſſenſchaft ausgehen und auf die practiſchen und techniſchen Gebiete übertragen werden, ſo iſt undenkbar, daß bei durchgreifenden Veränderungen auf dieſem Wege der Blick der arbeitenden Individuen für ihren Gegenſtand nicht ein weſentlich anderer werden ſollte. Nicht weniger für deſſen allgemeine Natur wie beſondere Seiten, ſeinen Zuſammenhang mit verwandten und benachbarten Gebieten, endlich für die Stellung ſolcher Individuen ſelbſt zu anderen Kreiſen der Geſellſchaft. Was von ſolcher Wandelung der Anſchauungen der einen Generation vielleicht noch unbewußt iſt, als individuelle Dispoſition und Keim, überträgt ſie ſchon auf die jüngere, und dieſe ermißt nun den Unterſchied des Sinnes und Geiſtes in welchem ſie ſelber erwachſen, gegen jenen vergangener Zeiten. — Leben überhaupt iſt arbeiten; das Individuum nur lebt und dieſes allein iſt auch das arbeitende. Es erringt ſich eine gemeinſame Objectivität, allgemeine Form in Leben und Wiſſen. Durch dieſes Medium des Gemeinſamen und Objectiven fließt aber die Frucht der Arbeit dem Individuum wieder zu und es erhebt ſich am Objectiven über daſſelbe. Immer tiefer greifende Entwickelung der Individuen iſt das Product und ſollte das Ziel ſein aller Cultur. Man betrachtet freilich nicht ſelten die Individualität als eine ſolche Mitgabe der Natur, gegen welche das Culturleben ſich ergänzend zu richten habe, als ob der letzte Zweck der Cultur eine Gemeinſamkeit wäre, in der die individuellen Unterſchiede erlöſchen ſollten. Darin vielmehr liegt gerade

der tiefſte Zuſammenhang und Einklang von Natur und Geiſt, daß der Unterſchied der Individualität den die Natur mitgiebt, zugleich auch das unſerm Blicke zuletzt erreichbare Reſultat der Cultur iſt. Denn obſchon im Staatsleben, im Gottes-Bewußtſein, in der Wiſſenſchaft die Individuen ein gewiſſes Gemeinſames erreichen, ſo bildet doch dieſes ſogleich wieder den Boden, die andere Erde, aus welcher wiederum die erneute, die geiſtigere Individualität hervorbricht, eine ſolche wie freilich die erſte Natur ohne Hülfe der Cultur nicht erzeugen konnte. Es iſt daher vom geſchichtlichen Prozeß im Vergleich zur Natur zu ſagen, daß er das Geſchäft der Natur fortſetze, Individuen hervorzubringen.

Man bleibt jedoch in Betrachtung des Verhältniſſes der Einzelnen zur Geſellſchaft, zum Staate u. ſ. w. nicht ſelten dabei ſtehen, daß die Thätigkeit des Einzelnen, von ihm ſelber für ſeinen beſondern Nutzen berechnet und verwandt, gewiſſermaßen abgelenkt und zum Wohl und Vortheil des Allgemeinen ausgebeutet werde. So daß z. B. der Schuhmacher freilich aus ſeiner eigenen Seele für ſeinen Erwerb arbeite, dadurch aber zugleich ein Bedürfniß der Geſellſchaft, des Allgemeinen welchem er angehöre, zu befriedigen gezwungen ſei. Dieſe Betrachtung iſt ohne Zweifel ſo weit richtig, allein nicht zu Ende geführt; denn was thut und producirt nun wieder das Allgemeine, die Geſellſchaft? Sie tritt aus einer Epoche in die andere, wechſelt den Zeitgeiſt d. h. bringt neue Cultur-Individuen hervor; und zwar dadurch am meiſten daß ſie Individuen an Individuen gleichſam ſich reiben und zünden ließ, daß ſie den geiſtigen Austauſch wie den anderer Producte und Fähigkeiten öffnete, förderte, regelte. Wird dieſe Aufgabe den Staats-Zwecken hinzugerechnet, geſchweige wenn man in ſie den Hauptzweck ſetzt, ſo liegt es in der eigenen Beſtimmung des Staates, daß wie die Thätigkeit der Einzelnen zum Allgemeinen, nicht minder dieſes ab- und hingelenkt werde zur Erzeugung neuer Einzelnen. So daß ein ſolches Allgemeine für ein Medium gelten kann in der Weiſe wie die Einheit und Vereinigung in der Liebe neue Individuen vermittelt.

Bei dieſem Vergleich jedoch müſſen wir inne halten, denn es tritt auch das Ungleiche des Verglichenen ſo ſehr hervor, daß es nicht unberührt bleiben darf. Die Producte der Liebe nämlich

werden, Dank ſei es dem tiefen, heiligen Sinne des Chriſtenthums, mit ganzer Hingebung und Aufopferung gepflegt und herangezogen, nicht um beſchränkten Zwecken wie etwa einem beſtehenden Gemeinweſen dadurch zu dienen (in dieſer verächtlichen Beſchränktheit lag das ſo kurz- wie ſcharfſichtige Alterthum befangen), ſondern der heutige Cultur-Menſch befriedigt in ſolcher Hingebung ſein eigenſtes Bedürfniß. Es iſt mit dem Evangelium den Menſchen offenbar geworden, daß die gewaltigſte Kraft des eigenen Ich die ſei und ſein ſolle, anderes Leben und anderes Selbſt ſchützend zu entwickeln. In unſern Familien iſt das Reich der Liebe großentheils gegründet; dahin aber hat uns das Chriſtenthum noch nicht geführt, ſeinen Geiſt der Humanität auch im Fortſchritt der Geſchichte zu bewähren; ſondern der jedesmal junge und ſproſſende Geiſt einer Gemeinſchaft vermochte bis jetzt nur unter Druck und Härte, ja Kampf und Blut ſich zu entfalten. Ob dieſer Kampf, ob der Fluch des Erzeugers zum Erſtarken des Keimes nöthig? oder ob künftig einmal der welkende Zeitgeiſt ſo entſchieden und bündig zu reſigniren gewohnt ſein werde, wie man bei fallenden Blättern die Häuſer ſucht? —

Man wird dieſer Hoffnung um ſo mehr ſich überlaſſen dürfen, je deutlicher der heutige Geiſt der Forſchung wird an's Licht zu ſtellen wiſſen, daß nicht nur einzelne große Individuen den neuen Geiſt neuer Epochen in die Geſchichte führen, ſondern ein jedes Individuum ſolches thätig-entwickelndes geſchichtliches Verhältniß habe. Daß ein jedes an ſeinem geringen Theile Träger und Fortführer der großen geſchichtlichen Entwickelung und als geſchichtliches Individuum zu faſſen ſei, d. h. ſo fern es ſich überhaupt in einem beſtehenden Allgemeinen nur bewegt, und freilich je mehr deſto mehr, zugleich nothwendig an der Auflöſung und Umgeſtaltung des Allgemeinen und Gemeinſamen arbeite. Zunächſt innerhalb des einzelnen Bewußtſeins, dann aber ſich äußernd in Lehre und Handlung. Die Geſchichte vollbringt jene Auflöſung und Umgeſtaltung durch das Individuum, durch das was uns als Begriff des modernen Individuum gilt; deßhalb iſt dieſer Begriff als Organ der Geſchichte zu faſſen und als geſchichtliches Individuum zu bezeichnen.

Dieſes geſchichtliche würde indeß nicht zugleich das freie

Individuum ſein, wenn es nicht wüßte daß ſein gewußter Begriff der Geſchichte kein fixes Allgemeines, keine abſolute Wahrheit für es ſei; daß es vielmehr dieſen Begriff, wie anderes Objective, lebendig erfaſſend und denkend, in deſſen Auflöſung begriffen ſei. Dieſes Auflöſen aber, einſchließend das Wiſſen des aufzulöſenden Gewußten, iſt ſelbſt Geſchichte, geſchichtliches Thun, Geſchehen; und es zeigt ſich ſo, daß der Begriff der Geſchichte erſt in dem dieſen Begriff überſchreitenden Werden der Geſchichte, daß das vermittelte Objective erſt im unmittelbaren Individuellen ſich realiſire. Der Begriff der Geſchichte regenerirt ſich durch das ſteigende Leben der Geſchichte, deſſen Quelle in den Individuen fließt oder hier wenigſtens ihren Durchbruch findet; in der individuellen Befreiung, in dem ungewußt wachſenden Scheidungs-Vermögen.

Den entwickelten Begriff des geſchichtlichen Individuum und das Verhältniß von Individuum und Geſchichte in jedem Individuum denken und von jedem prädiciren, oder ſeine Nothwendigkeit nachweiſen, heißt, es metaphyſiſch faſſen — und ſolche metaphyſiſche Beſtimmung iſt unſer „Individuelles Ich", das Prinzip aus welchem eine jede der folgenden Beſtimmungen mit Strenge abgeleitet worden iſt. Daſſelbe iſt ein Moment des Denkens ſelbſt, und wie ſich dieſes Moment oder das Gebiet der Freiheit zu dem andern Moment des Denkens, das wir allgemein als Wahrheit bezeichnet haben, verhalte, iſt bis jetzt auf abſtract-methaphyſiſchem Boden dargeſtellt und durchgeführt worden.

Sollte nun in dieſem Werke mehr als eine metaphyſiſche Grundlegung geboten, ſollte auf unſer Prinzip ein entwickeltes Syſtem der Philoſophie gebaut oder etwa eine philoſophiſche Encyklopädie geliefert werden, ſo müßte namentlich Folgendes geſchehen. Es müßten die verſchiedenartigen großen Objecte unſres Wiſſens, neben der Deduction ihrer Eigenthümlichkeit an dieſer Stelle unſrer Darſtellung, alſo vom Standpunkt der individuellen Freiheit betrachtet d. h. gleichſam im Momente ihrer geſchichtlichen Bewegung erfaßt und feſtgehalten werden. In dieſer Schwebe erneutes individuelles Leben wirkenden Unter- und Uebergehens wären ſie zu faſſen; ſo daß dieſer feſthaltenden Betrachtung ſelbſt, die als bewußtſeiend ſich erſcheinen könnte, ihr tieferes Werden

durch die Geſtalt ihrer Gegenſtände wiedergeſpiegelt würde. — Solche Behandlung der Objecte könnte entweder vorwiegend pſychologiſirend ſein, ſo daß das verſchiedenartige Bewußtwerden des geſchichtlichen Individuum der verſchiedenen heutigen Lebenskreiſe im Vordergrunde ſtände. Oder mehr ſo, daß von der geſchichtlichen Geſtalt der Objecte die ſteigende individuelle Lebens- und Wiſſens-Quelle, der Begriff des geſchichtlichen Individuum, nur wiedergeſpiegelt würde. — In ſolcher Weiſe wären die Begriffe der Natur, des Rechts, des Staates, der Kunſt in Beziehung auf das geſchichtliche Individuum oder dieſes im Verhältniß zu ihnen zu behandeln. Es ſollen jedoch die genannten Gebiete hier nicht ausdrücklich und nur zwei andere Seiten individueller Entwickelung beſonders beſprochen werden; nämlich das geſchichtliche Individuum 1) im Verhältniß der Wiſſenſchaft und 2) in dem der Religion. Dieſe beiden Punkte ſollen lediglich in der Geltung von Beiſpielen ausgeführt werden, in welcher Weiſe die Conſequenzen unſres Prinzips in die concreten Lebensgebiete verfolgt werden können. Der erſtere Gegenſtand wird aber deßhalb als Beiſpiel gewählt, weil er dem bisher Vorgetragenen offenbar am meiſten verwandt ſein muß, und die etwa neuen Bemerkungen zu denen er Anlaß geben möchte auf's Engſte an das Bisherige ſich anſchließen werden. Der zweite Gegenſtand iſt jedoch gewählt worden, weil die Folgerungen des Prinzips in Betreff ſeiner am wenigſten leicht ſich darbieten möchten, ja weil es ſcheinen könnte als ob religiöſes Leben und ein Gottes-Bewußtſein mit unſeren Prinzipien unverträglich ſei. Dieſer Gegenſtand wird deßhalb eine ausführlichere Erörterung erfahren, die wie ich hoffe nicht wenig zum genauen und abſchließenden Verſtändniß der ganzen Lehre beitragen ſoll.

Das Geſchichtliche Individuum im Verhältniß der Wiſſenſchaft.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß das Verhältniß wenigſtens zur Philoſophie eben dasjenige ſei welches aufgezeigt worden zwiſchen Wahrheit und Freiheit oder zwiſchen dem Object und Individuellen Ich. Auch der dieſes Verhältniß bezeichnende Aus-

druck für den philoſophiſchen oder metaphyſiſchen Gegenſtand hatte ſich gefunden, indem wir die Wahrheit benannten die „gegenwärtige Wahrheit" oder die „ideelle Totalität des gegenwärtig Objectiven". In dieſem Ausdruck liegt erſtlich, daß die Wahrheit, der Gegenſtand der Philoſophie, ſich als (relative) Totalität zu faſſen und darzuſtellen habe, daß es aber zweitens ihre Beſtimmung ſei zu einem Momente nur herabgeſetzt zu werden. Dieſe letztere Beſtimmung enthält ihr Verhältniß zur Freiheit und künftigen Geſchichte. Als geworden zum Momente läßt ſich, wie häufig erinnert worden, die Totalität gegenwärtig nicht darſtellen, weil ſie ſo nicht als gegenwärtige Totalität ſondern als vergangene Welt-Anſchauung aufträte, wohl aber als nothwendig beſtimmt, zum Momente zu werden oder in den Rahmen der Geſchichte zu fallen; und zwar auf dem einzigen Wege daß, wie hier geſchehen, auf ein Prinzip recurrirt wird, das als Prinzip ſeine eigene objective Entfaltung überragt. So wird geſchichtlicher Boden oder der der individuellen Freiheit gewonnen.

In dieſen Worten iſt kurz geſagt, was die ganze bisherige Entwickelung ausführlich dargelegt hat. — Iſt aber der ſo bezeichnete Standpunkt der metaphyſiſche, derjenige für die Betrachtung des Objects überhaupt und als ſolchen, ſo auch der einzelnen Wiſſenſchaften. Jedes einzelne Object der exacten Wiſſenſchaften müßte demnach ſich faſſen und geben als geſchichtliches, Entwickelung-fähiges und bedürftiges, Datum; als gewordenes, wie auch werdendes und thätig vermittelndes Glied in der nach beiden Seiten unabſehbaren Kette geſchichtlicher Entwickelung. Allein die exacten und empiriſchen Wiſſenſchaften ſind eben ſolche, ſofern ſie jene Weite des Geſichtskreiſes verſchmähen, oder nicht die Auflöſung und Umgeſtaltung ihrer Producte ſelbſt ſetzen und fordern. Ihre Producte fallen gleichſam unbewußt in die abſolute Bewegung der Geſchichte; unbewußt, daß das beſtimmte Wiſſen welches ſich in ihnen ausſpricht Werden der Geſchichte ſei. Dieſe Producte ſind deßhalb, vom geſchichtlichen Standpunct aus, als bloße Handlungen und Thaten im Gebiete des Wiſſens zu betrachten. Denn Handlung iſt die Bewegung von einem fix angeſchauten Ausgangs-Punkt, einer Poſition des Bewußtſeins, zu einem ebenſo fix angeſchauten Ziele hin. Die exacten Wiſſenſchaf-

ten ſtellen nun dieſe Poſitionen und Ziele nicht in Frage, ziehen dieſelben nicht in die Bewegung des Wiſſens hinein, und ſind eben deßhalb von der Philoſophie, der rein theoretiſchen Wiſſenſchaft, als Handeln und Thun aufzufaſſen. Alles Wiſſen das auf die angegebene Weiſe verfährt (ſo vor allem die religiöſe Vorſtellung) iſt von dieſer Seite praktiſch; während das theoretiſche Wiſſen zugleich die Auflöſung ſeiner Poſitionen, ſeiner ſelbſt als beſtimmter Wahrheit und beſtimmten Wiſſens hervorzubringen hat. Mit anderen Worten: ſich ſelbſt bis zu ſeinem Unter- und Uebergange in das künftige Wiſſen künftiger Geſchichte zu begleiten hat. Das theoretiſche Wiſſen iſt ſich bewußt zu münden in die Praxis kommender realer Weltgeſchichte, welche es ſelbſt hervorbringen helfe; während das praktiſche, innerhalb ideeller oder Bewußtſeins-Poſitionen ſich haltend, gegen die Bewegung auch dieſer Poſitionen d. h. gegen den Lauf der großen Weltgeſchichte ſich ſträubt. Praxis iſt daher überhaupt zu bezeichnen als das Feſthalten vergehenden Lebens an ſich ſelbſt; dagegen Theorie als ein Begrüßen neuen Lebens. Wie denn praktiſche Menſchen ſolche heißen, welche einem beſchränkten Inhalt durch Fixiren des Bewußtſeins auf ihn Geltung zu verſchaffen wiſſen; während unpraktiſche und theoretiſche Geiſter zugleich über die Sphäre ihres Schaffens und Wirkens den Blick hinauszuſchlagen pflegen. Die letzteren ſind aber dann erſt Philoſophen, wenn der überfliegende Blick auf die große Bewegung allgemeiner Geſchichte trifft.

Daß hiernach die Natur-Wiſſenſchaften, wenn ſie ſich der Seite bewußt wären, Erkennen des Erkennens zu ſein d. h. beſtändige Correctur ihrer Poſitionen — daß ſie dann der Philoſophie ungleich näher ſtänden als z. B. die Theologie und reiner theoretiſch wären als dieſe, das liegt auf der Hand. Den Natur-Wiſſenſchaften fehlt nur jenes Bewußtſein, die Theologie widerſpricht demſelben. Sie iſt das praktiſche Wiſſen, das praktiſche Wiſſen als einſeitig zum Lebens-Grunde erhoben. Daher ihr Wiſſen beſtändig und weſentlich ein Siſtiren des geſchichtlichen Prozeſſes iſt. Daher aber auch die erſtaunliche praktiſche Kraft derſelben und Wirkung auf das handelnde Leben.

Die Erzeugniſſe der empiriſchen Wiſſenſchaften ſind alſo in

dieſem Sinne bloße (blinde) Thaten, daß ſie des theoretiſchen Bewußtſeins entbehren, was durch ſie im großen Lauf der Geſchichte theils auf Seiten der Subjecte nothwendig hervorgebracht werde, theils welche Beſtimmung durch dieſe ſubjective Veränderung den Objecten zufließe. Auf Seiten des Subjects iſt es dies, daß das arbeitende Subject in ſeiner Arbeit und durch dieſelbe ſeine ungewußte Unmittelbarkeit verändert, ſich vertieft, nicht weniger wie die andern Subjecte, die lernenden, welche das Product des Einen ſich erarbeiten und aneignen. Solche Vertiefung geht nun freilich, wie oft bemerkt, in der Sphäre des Unbewußten vor ſich und kann nur als allgemeine Vorausſetzung gewußt werden; wird ſie aber ſo gewußt, ſo folgt für das Object die andre Vorausſetzung daß es durch die erneute ſubjective Kraft ſeinerſeits auch ferner entwickelt werde.

Auch dem Standpunkte des abſoluten Wiſſens oder des Selbſtbewußtſeins fehlt dieſe doppelte Reflexion und iſt daſſelbe ebenfalls als (blindes) Thun und als praktiſches zu bezeichnen. Denn auch dieſes bleibt beim Object ſtehen und glaubt das Wiſſen als Gewußtes vollſtändig gegenwärtig haben zu können. Jedoch iſt daſſelbe nicht That des Wiſſens ſchlechthin, wie die empiriſchen Wiſſenſchaften, ſondern That im Wiſſen des Wiſſens.

Eigentliches und theoretiſches Wiſſen des Wiſſens iſt dagegen erſt das welches die Einſicht einſchließt, daß alles Wiſſen über das Gewußte ſich hinauserſtreckt und als Keim eines anderen Wiſſens zu faſſen iſt. Auch in dieſem Wiſſen des Wiſſens wird das Thun oder Geſchehen des Wiſſens nicht vollſtändig erreicht; denn jener Keim iſt, auch als ſolcher, abgeſehen von ſeiner Entwickelung, ein beſtimmter, wird aber in dieſer Beſtimmtheit nicht gewußt, ſondern nur überhaupt als Keim. Nur in dieſer ganz allgemeinen und abſtracten Weiſe alſo erreicht das Wiſſen des Wiſſens das Thun oder Werden des Wiſſens auf dem Standpunkt der individuellen Freiheit oder des geſchichtlichen Bewußtſeins. — Wiſſen iſt ſowohl haben wie auflöſen des Gewußten, und eigentliches Wiſſen des Wiſſens iſt daher dies welches aus ſich ein anderes Wiſſen nicht nur, ſondern Wiſſen des Wiſſens, ſetzt oder vorausſetzt: das Individuelle Ich. — Faßt ſich das Wiſſen auf dieſe Weiſe, ſo begleitet es gleichſam ſeinen Prozeß bis

zu deſſen Umſchlag in neues Leben, bis zur Hervorbringung neuer Cultur-Individuen, denen es als eins ihrer Lebens-Momente ſich hinzugeben hat. Wenn wir heutigen gebildeten Individuen uns bewußt ſind, daß wir dieſe in unſrer praktiſchen Unmittelbarkeit nicht ſein würden ohne das objective Wiſſen der Vergangenheit, ſo müſſen wir auch unſer eigenes Wiſſen bis zu dem Punkte denken, wo es umſchlägt in anderes Leben.

Sollten in dieſer Entwickelung noch irgendwo Folgerungen und Mittelglieder vermißt werden, ſo wird man ſolche, wenn nicht auch an anderen Orten, ſo doch ſicher in dem Schluß-Kapitel von der „Weltgeſchichte" entdecken. — Einen hierher gehörigen Punkt jedoch kann ich mir nicht verſagen ſogleich ausdrücklich zu erläutern, indem ich dadurch glaube nach manchen auch entlegneren Seiten Licht verbreiten zu können. Ich meine nämlich das Verhältniß und die Bedeutung der Identität in dem entwickelten Begriff des Wiſſens.

Offenbar hat in unſrer Theorie des Wiſſens ebenfalls die Identität ihre Stelle; allein ſie iſt nur ein Moment, nicht Prinzip des Wiſſens. Ihre Stelle aber hat ſie, ſofern ſowohl das Wiſſen ſelbſt wie aller Gegenſtand des Wiſſens Geſchichte oder Geſchehen iſt. Freilich findet dieſe Identität nicht im Elemente des Seins, als Selbſtbewußtſein ſtatt, ſondern im Elemente des Werdens und Wiſſen iſt Bewußtwerden. Die Geſchichte iſt alſo das Element dieſer Identität. Nun wird aber der Begriff der realen Geſchichte gewonnen, ſofern das ſich gegenwärtige Wiſſen in neues Leben umzuſchlagen ſich bewußt iſt und ſo gleichſam an ſeinem Ausgange den Begriff realer Geſchichte erfaßt. Es entſteht folglich der Begriff einer Geſchichte, in welche alles Wiſſen hineinfällt, alſo auch das Wiſſen als Geſchichte oder als Geſchehen und das Wiſſen der Geſchichte, folglich die Geſchichte überhaupt als das Element der Identität. So wird offenbar die Identität ſelbſt dem entwickelnden Lauf der Geſchichte dahingegeben, als bloßes geſchichtliches Moment und Datum gefaßt. Folglich iſt die Identität nicht Prinzip, ſondern nur Moment im lebendigen Wiſſen, im Wiſſen wie es ſich gegenwärtig erfaßt. Da das Wiſſen als Werden und fortſchreitendes Geſchehen dazu beſtimmt iſt, die Identität dieſes ſeines Begriffes ſelbſt hinter ſich zu laſſen,

ſo auch die beſtimmte Art der Identität, welche der zu verlaſſende Begriff einſchließt. Das Wiſſen als Entwickelung und Werden ſchlechthin gefaßt, ſetzt nothwendig ein anderes Wiſſen (künftige Wahrheit) als dasjenige welches ſich gegenwärtig als Geſchichte identiſch weiß, im Elemente der Geſchichte ſich mit ſeinem Gegenſtande identiſch faßt. Es ſetzt folglich dieſe beſtimmte Identität, weil es gerade dieſe iſt (d. h. weil gerade die Geſchichte das Element der Identität iſt), zugleich als ſich auflöſend, oder fordert die Nicht-Identität als gleichberechtigtes anderes Moment des ſich entwickelnden Wiſſens.

Eben daſſelbe fordert der Begriff der realen Geſchichte; denn real iſt ſie ſo fern ſie unterſchieden geſetzt wird von dem gegenwärtig gewußten Begriff der Geſchichte; da aber der letztere das Element der Identität ausmacht, ſo würde die reale Geſchichte auch eine andere Identität hervorbringen, folglich die gegenwärtig gewußte aufheben und auflöſen.

Wollte ſich aber hiernach jemand vorſtellen, daß die beiden Momente der Identität und Nicht-Identität zuſammen das Wiſſen abſolut conſtituirten, ſo wäre doch dieſe Vorſtellung nur gegründet auf das gegenwärtige Wiſſen vom Wiſſen oder auf den gegenwärtig entwickelten Begriff des Wiſſens. Dagegen weiß ich durch den Begriff der Geſchichte, daß der gegenwärtig entwickelte Begriff vom Wiſſen ſelbſt nur Moment und Durchgangs-Punkt in der abſoluten Entwickelung der Geſchichte ſei. Folglich können auch die Identität und Nicht-Identität unmöglich abſolut den Begriff des Wiſſens conſtituiren; ſondern weil ſie den gegenwärtigen Begriff des Wiſſens ausmachen, müſſen ſie als aufzuhebend und zu entwickelnd gedacht werden, um dem Begriff des Wiſſens welchen ſie ſelbſt hervorbringen zu entſprechen. Denn dieſe Factoren des Wiſſens ſetzen zuſammen das Wiſſen als Entwickelung ſchlechthin, der Begriff der Entwickelung fordert aber, daß in ihm gedacht werde die Negation des beſtimmten und fixirten Modus der Entwickelung, einer fixirten Methode. Weil daher die beiden Factoren das Wiſſen als Entwickelung beſtimmen, ſo können ſie dies nur ſo fern ſie ſich ſelbſt, gerade in der Eigenſchaft Factoren und Momente des Wiſſens zu ſein, als aufzuhebende und zu negirende ſetzen. Setzen ſie ſich nicht ſo,

ſo conſtituiren ſie nothwendig eine fixe Methode des Wiſſens, einen fixen Modus der Entwickelung des Wiſſens und verwiſchen dadurch zugleich den Begriff der Geſchichte als reinen und abſoluten Werdens. Dieſer Begriff der Geſchichte iſt es aber, durch welchen das Moment der Nicht-Identität in den Begriff des Wiſſens hineinkommt, folglich würde die Nicht-Identität aufgehoben, und könnte nicht mehr behauptet werden, der Begriff des Wiſſens werde durch Identität und Nicht-Identität conſtituirt.

Aber nicht allein dies, ſondern auch die Identität würde verſchwinden (nämlich, wenn Identität und Nicht-Identität für die fixen oder abſoluten Factoren des Wiſſens gelten). Denn das Wiſſen würde in dieſem Falle nicht mehr Geſchichte, nicht mehr Geſchehen ſein, während ihm doch nur, ſo fern es Geſchichte und Geſchehen, die Beſtimmung der Identität ſeiner mit ſeinen Gegenſtänden zukam.

Es bleibt daher nothwendig bei dem vorher ausgeſprochenen Reſultat: daß das Wiſſen als Entwickelung ſchlechthin und abſolutes Werden ſich faſſend ſeine geſchichtliche Identität mit ſeinen Gegenſtänden ſetze, oder ſeine Identität mit den Gegenſtänden im Elemente der Geſchichte, des Geſchehens. Daß aber dieſe beſtimmte Weiſe der Identität von der beſtimmten Beſchaffenheit ſei, daß ihr Begriff nothwendig zugleich ihre eigene Auflöſung und Negation enthalte. Das Wiſſen in der Beſtimmung, ein Geſchehen zu ſein, erreicht durch dieſen Begriff die Negation ſeiner ſelbſt ſo weit es die Identität des Wiſſens und ſeiner Gegenſtände enthält. Um aber dieſe Identität negiren zu können, muß dieſelbe für das Wiſſen da ſein, es muß ſie hervorgebracht, ſich und die Gegenſtände als Geſchichte bereits begriffen haben. Denn erſt dieſer Begriff der Geſchichte, des Geſchehens enthält ja jene Negation.

Wohin nun und wozu dieſe erſcheinende Auflöſung und Negation ſich ferner entwickeln werde, dies nicht zu wiſſen iſt ſich das Wiſſen bewußt; denn als Geſchehen iſt es gerade nur gegenwärtiges Wiſſen, wogegen jene fernere Entwickelung in ihrer Beſtimmtheit das künftige Wiſſen und die künftige Geſchichte ausmacht. Von dem allemal künftigen Wiſſen wird, wie hier oft erläutert worden, nur dies Unbeſtimmte gewußt, daß es vollendeter und freier als das gegenwärtige ſein müſſe.

Vergleicht man dies Reſultat der Unterſuchung über die Identität im Wiſſen mit der Begriffs-Beſtimmung der Wahrheit und der Deduction der „gegenwärtigen Wahrheit", ſo wird man, wie es nicht anders zu erwarten war, volle Uebereinſtimmung, und finden daß jede der Ausführungen in der andern enthalten ſei.

Das Geſchichtliche Individuum im Verhältniß der Religion.

1. Der Gottes-Begriff.

a. Negationen.

Religion, ſo wird geſagt, ſei das Verhältniß des Menſchen zu Gott; und zwar erſcheine Gott als das Object dieſes Verhältniſſes. — Wir wollen ſogleich unterſuchen, wie dieſe Beſtimmungen zu unſrer Kategorieen-Lehre ſich verhalten. Die Natur des Objects haben wir bereits kennen gelernt, auch die Totalität des Objectiven oder die abſolute Wahrheit. Es hatte ſich ergeben, daß dieſer Begriff ein (nothwendiger und zweckmäßiger) Schein ſei, und daß die Wahrheit deßhalb weil ſie Object und Seiendes iſt, ſich auflöſe und zurückweiſe auf die individuelle Freiheit als auf ihren tieferen Lebensgrund. Dieſe aber, die individuelle Freiheit, ſtellt ſich in ihrer abſtracteſten Geſtalt als abſolutes Werden dar.

1) Aus dieſer Dialektik folgt ſogleich, daß zweierlei von dem Begriff Gottes fern zu halten, das Eine nach objectiver, das Andere nach ſubjectiver Seite. Erſtlich nämlich kann das Sein des Objects überhaupt Gott nicht zukommen, weil dieſes Sein eine Verkürzung des möglichen Inhalts ausdrückt. Die Totalität des Objectiven wäre der reichſte Inhalt, dem das Sein zukommen könnte; ſie aber kann nicht das Abſolute ſein, denn ihr Begriff geht über, wie ſich gezeigt hat. Hierin liegt nun ſchon, daß zweitens auch das Selbſtbewußtſein Gott nicht zukomme; es iſt eben dieſes die verkürzende Form, und nichts weiter als ein Moment in dem geſchichtlichen Prozeß des Bewußtwerdens. Es iſt entwickelt worden, wie das Bewußtſein und Selbſtbewußtſein aus dem Individuellen Ich hervor- und beſtändig in daſſelbe

rückgeht. Wir ſind ſodann weiter gegangen und haben auch den
weck des Objects und Selbſtbewußtſeins, dieſer Erſcheinungen
ie erſt in der Menſchen-Welt auftreten, dargelegt. Damit näm-
ch der Prozeß, die Entwickelung welche überall ſind, aus der
lachheit der Natur in die Tiefe der individuellen Selbſtbeſtim-
ung und der That trete, dazu dient das Sein, das Selbſtbewußt-
in, das Allgemeine. Denn That iſt Arbeit, Ueberwinden, und
ne Erſcheinungen ſind die Formen, in welchen ſeine Bedingungen
om Individuum überwunden werden, um immer reicheres Leben
gießen und immer tiefere Lebens-Quellen entdecken zu können.
s erarbeitet daher jene Formen, um ſie zu verarbeiten. Wo iſt
a die Göttlichkeit und Abſolutheit des Selbſtbewußtſeins? Nur
s verwegenſte Theologiſiren und Anthropomorphiſiren erzeugt
rgleichen. Die leichtfertige Abſtraction von den Bedingungen
wiſſer Momente des Geiſtes iſt ſicher nicht der Weg zur Be-
riffs-Beſtimmung Gottes, und ſie erzeugt theils arme theils halt-
ſe Combinationen. Man muß erſt wagen, die Fülle des Endlichen
s Endliches zu faſſen, ehe der reinere Begriff Gottes erſtehen
nn.

2) Was nun den lebendigen Grund dieſes Seins und Bewußt-
ins, das Individuelle Ich ſelbſt oder das Bewußtwerden be-
ifft, ſo liegt es auf der Hand, daß dieſes den Begriff Gottes zu
nſtituiren ebenfalls unzulänglich ſei. Denn es iſt theils ſchlecht-
n und abſolut werdend, theils ſeiner unbewußt; dennoch alle-
al Daſeins-Grund des objectiv und entwickelt Gegenwärtigen.
in ſolches Moment kann Gott nicht zukommen. Zwar kann die-
s Bewußtwerden von einer Seite mit Recht abſolut genannt
rden darum weil es über ſich ſelbſt, über ſeine Exiſtenz im Selbſt-
wußtſein, hinausreicht und ſo ſeine eigenen begrenzten und be-
enzenden Formen untergräbt. Es iſt ſo zu ſagen negativ ab-
lut, indem zwar gewußt wird, daß alles beſtimmte Bewußtſein
d Selbſtbewußtſein den Keim ſeiner Veränderung und Entwicke-
ng an ſich trage, nicht aber die wirkliche und etwa ſchließliche
ſtalt ſolcher Entwickelung. So wie auch die Geſchichte ne-
tiv abſolut genannt werden kann, indem wir zu wiſſen glauben
nd freilich wiſſen ſollen), daß die jedesmalige Gegenwart ſich
geſtalten werde, nicht aber das beſtimmte Wie.

Es iſt die ſchwache Seite des Pantheismus, daß er die Entwickelung immer mit Gottes Weſen zuſammenfließen läßt, und dieſe Schwäche iſt von der heutigen Theologie und dem Theismus hinlänglich ausgebeutet worden. Nur möge der Theismus nicht wähnen, mit den Kategorieen des Seins und Selbſtbewußtſeins Widerſtand leiſten zu können; denn eben vor den Abſurditäten und zuſammenhangloſen Abſtractionen iſt es, daß man zum Pantheismus flüchtet. Dieſer iſt immer nur eine Zuflucht, allein unter Umſtänden eine ſehr berechtigte urd nützliche, weil er ſchließlich auf die Erkenntniß des Endlichen und ſeines tieferen Zuſammenhangs führt, während der Theismus bisher das Endliche zerriß, verwirrte und auf ſolche Trümmer den göttlichen Thron errichtete. Die Hypoſtaſirungen mögen kindlich und harmlos genannt werden — man vergißt eben den Fanatismus, den blutigen Fluch der Beſchränktheit, deſſen Verheerungen die unpartheiiſche Geſchichte uns aufdeckt.

3) Iſt es gleich klar, daß keins der beiden betrachteten Geiſtes-Momente zur Begriffs-Beſtimmung des göttlichen Weſens dienen könne, ſo tritt dies noch deutlicher hervor wenn in Erinnerung gebracht wird, wie jedes der beiden nur in Beziehung auf das andere gefaßt werden könne. Denn das hier ſo genannte Werden des Bewußtſeins, das perennirende Scheiden, iſt überhaupt für uns nur Etwas theils in Beziehung auf das Bewußtſein theils als durch daſſelbe mithervorgebracht; und zwar ſo fern wiederum letzteres verkürzende Form iſt. — Wir erkannten nämlich, daß alles Bewußtſein und Selbſtbewußtſein in ſeiner Thätigkeit über ſich ſelbſt hinausreiche und Etwas, das es nicht ſelbſt erfaßt, alſo ein Ungewußtes wirke. Dieſes Ungewußte nun erſcheint als Werden, weil wir es nur als Gegenſatz zum Sein des Bewußtſeins faſſen können. Das Werden wird erfaßt durch ein Organ, das jenes nur erfaßt, indem es ſich ſelbſt negirt; oder indem es das Werden begreift als das Organ negirend. Wir müſſen den Begriff der abſoluten Entwickelung denken, damit er für uns ſei; wir können ihn aber nur ſo faſſen, daß das Denken negirt, daß er alſo auf das Denken bezogen wird. Was die abſolute Entwickelung oder das Werden abgeſehen vom (beſtimmten) Denken und Bewußtſein ſei, können wir unmöglich ſagen, weil wir nicht denken können ohne das Denken zu denken. — Wir

ließen auf einen Inhalt der das Bewußtſein überragt, und nen- n ihn ſchlechthin Inhalt weil die zumeiſt entwickelte Form des eiſtes ihn doch nur zu verkürzen vermöchte falls ſie an ihn rangebracht würde. Allein andrerſeits iſt ſelbſt dieſe Bezeich- ng als Inhalt nur im Gegenſatz gegen die Form gedacht. o zeigt ſich überall, welche Beſtimmung dieſes Werden auch em- ange, daß es in Beziehung auf das Bewußtſein gefaßt werde.

Sodann aber iſt zu beachten, daß das Werden des Geiſtes, wie es hier begriffen wird, nicht etwa nur in unſerm Den- n als auf das Bewußtſein bezogen erſcheinen könne, ſondern daß es durch dieſes erſt hervorgebracht werde. Denn das ungewußte achſen und Sichvertiefen des Selbſtbewußtſeins vermöge ſeiner jenen Thätigkeit und Uebung, dies iſt ja das Individuelle Ich er jenes Werden. Ein ſolches Product aber einer beſchränkten hätigkeit und verkürzenden Form kann nicht zu einer Beſtimmung ottes gemacht werden ohne deſſen Weſen zu verendlichen. So enig wie andrerſeits dieſe Form, das Bewußtſein ſelbſt, welches, ſchon relativ entwickelte Form, darum den Gehalt nothwendig rkürzt darſtellt weil es durch ſeine eigene Thätigkeit neuen ehalt hervorbringt. Weil es aber verkürzt, deßhalb iſt auch nur negativ entwickelt zu nennen d. h. nach Maaßgabe r beſtimmten geſchichtlichen Stufe auf der es erſcheint und die bezeichnet.

Wie wenig nun dieſe beiden Seiten des Geiſtes, das ſoge- nnte bewußte Erkennen wie das ungewußte Fortwirken des Be- ußtſeins Gottes Weſen zu begründen vermögen, ebenſo ſehr ma- en ſie den Befreiungs-Prozeß menſchlicher Individuen oder die eſchichte aus. Erſt im Begriff der Geſchichte wird die volle raft und Tiefe ihrer gemeinſamen Wirkung erfaßt. Sollten ſie ıher Gottes Weſen conſtituiren, ſo müßte auch Gott in demſelben erhältniß zu einer Geſchichte gedacht werden in welchem die Men- ıen zu der ihrigen ſtehen. Der göttliche Blick müßte von dem unkel der Zukunft umfloſſen ſein! — Solchen Conſequenzen ſucht it Recht das Gottes-Bewußtſein, welches ſo ſich nennen darf, e göttliche Würde und Hoheit zu entziehen. Aber auch der Be- iff der Geſchichte, des geſchichtlichen Prozeſſes ſelbſt hat um der raft ſeiner Bewegung und um des Reichthums ſeiner Erſcheinun-

gen willen das Intereſſe, den Schwung der religiöſen Erhebung nicht lähmen zu laſſen. Denn die Tiefe des geſchichtlichen Prozeſſes kann nur dadurch (wachſend) ſich erhalten und der Flachheit nicht verfallen, daß die beiden Factoren der Bewegung ſich realiſiren, entwickeln, ihre Macht gegen einander zu entfalten den Raum haben. (Denn, wie früher erläutert worden, die geſchichtliche Arbeit wächſt mit der Bedeutung der Objecte die ſie verarbeitet.) Nun beſteht aber die Realiſirung und Entwickelung des Factors den wir Bewußtſein und Selbſtbewußtſein nennen darin, Gottes-Bewußtſein zu werden, oder, wie es ausgedrückt worden, die ideelle Totalität des Gewußten zu erreichen*). Folglich fordert der Begriff der geſchichtlichen Arbeit, der reinen Bewegung, durch ſich ſelbſt, daß um ſeiner ſelbſt willen ſein Werden beſtändig zuſammengefaßt werde zur Totalität und Einheit des Bewußtſeins; fordert das Gottes-Bewußtſein als geſchichtlichen Hebel und geſchichtliches Moment. In dieſer Geltung iſt es daß einerſeits das Gottes-Bewußtſein berechtigt erſcheint, von einer Welt-Anſchauung betrachtet zu werden, für die Alles Geſchichte iſt. Andrerſeits aber kann freilich in einer ſolchen Anſchauung das Gottes-Bewußtſein nur auftreten in Beziehung auf die Geſchichte; oder: wenn alles Gottes-Bewußtſein weſentlich die Beziehung der Welt (des Gewußten) auf ihren Einheits-Punkt iſt, ſo muß dort wo die Welt als Geſchichte begriffen wird das Gottes-Bewußtſein die Beziehung der Geſchichte auf ihren Einheits-Punkt ſein. Dieſe Beziehung aber iſt offenbar nichts anderes als die Frage nach Urſprung oder Zweck der Geſchichte (denn Beides muß hier zuſammenfallen).

Dieſe Frage jedoch nach dem Urſprung der Geſchichte (oder das Gottes-Bewußtſein des geſchichtlichen Bewußtſeins) iſt offenbar ein Ein- und Widerſpruch gegen den Begriff der Geſchichte der durch die ganze bisherige Entwickelung dargeſtellt worden, nämlich daß die Geſchichte reines und abſolutes Werden ſei. Denn

*) Daß die Entwickelung des Bewußtſeins nothwendig zum Gottes-Bewußtſein führe und daß jenes erſt in dieſem ſeiner Erfüllung theilhaft werde, iſt in den Kapiteln vom Object und der Wahrheit dargethan, und außerdem eine bekannte Sache.

jene Frage ſiſtirt den geſchichtlichen Prozeß, deſſen abſolute Bewegung ſich gegen ſie nicht ſcheint erhalten zu können. Andrerſeits jedoch iſt ſo eben gezeigt worden, daß jene Frage gerade aus dem Begriff der Geſchichte als des reinen Prozeſſes mit Nothwendigkeit hervorgehe, oder daß das Gottes-Bewußtſein ein nothwendiger Factor der geſchichtlichen Bewegung ſelbſt ſei.

Wir ſtänden demnach vor einem Widerſpruch von deſſen Löſung nicht weniger als die Behauptung der metaphyſiſchen Errungenſchaft, welche dieſe Schrift beanſprucht, abzuhängen ſcheint; und das Sein welches bisher als Erſcheinung behandelt worden, dürfte dennoch in dem Sein Gottes im Bewußtſein oder in der Frage nach dem Urſprung der Geſchichte eine unerſchütterliche Wurzel der Realität beſitzen.

b. Poſitionen.

Eben dieſes Bewußtſein nimmt zuvörderſt folgende Stellung. Gerade wenn alles Bewußtſein mit ſeinem Inhalt in die Geſchichte fällt, deren eigentlicher Lebensfaden aber die ungewußte, ſich nicht bewußte Fortwirkung individueller Kraft iſt, ſo kann um ſo weniger die Geſchichte durch ſich ſelbſt ſein; denn das Unbewußte iſt kein Selbſt, iſt ſelbſtlos. Die Beſchaffenheit unſres Geiſtes iſt der Grund daß wir Geſchichte haben; daß wir dies erkennen, iſt der Grund weßhalb wir den Fortgang der Geſchichte über unſre Gegenwart hinaus denken. Allein den Grund ſolcher Beſchaffenheit des Bewußtſeins haben wir darin nicht zugleich, und es erhebt ſich die Frage nach Gott, nach dem Urſprung und jener Grund-Bedingung aller Geſchichte. — Hierauf iſt jedoch ſogleich zu erwidern: es fällt ja dieſe Frage ſelbſt in die Geſchichte, geſchieht auf einer beſtimmten Erkenntniß-Stufe und bezeichnet nach der beſonderen Weiſe, in der ſie auftritt, eine beſtimmte Entwickelungs-Stufe des Bewußtſeins. So nothwendig es iſt, überhaupt auf Gott zu recurriren, ebenſo nothwendig die Reflexion, daß dieſes Recurriren ein geſchichtlich beſtimmtes ſei. Wir ſagen nun etwa, die Geſchichte ſei Gottes Wille, durch ſeinen Willen angebahnt und eingeleitet, oder ſie ſei die zeitliche Entfaltung des göttlichen Weſens. Dann folgt aber, daß, ebenfalls Gottes Willen oder Weſen gemäß, eine derartige Denkweiſe über ſein

Verhältniß zur Geſchichte ſchon ſelbſt ein geſchichtlich beſtimmtes Datum ſei. Denn iſt die Geſchichte überhaupt nicht ohne Gottes Willen oder Weſen, ſo auch nicht das religiöſe Leben wie es ſich in ihr darſtellt und ein Haupt-Moment derſelben ausmacht. Indem alſo Gott die Geſchichte will, ſo will er auch, daß ſein eigenes Verhältniß zu den Menſchen von ihnen als ein geſchichtliches gewußt werde, in dem Entwickelungsgange der geſammten Geſchichte ſich vervollkommnend, theils ſich reinigend theils ſich bereichernd, und die übrige Geſchichte nicht weniger fördernd als durch ſie gefördert. Gott alſo ſo fern er die Geſchichte will, will nothwendig zugleich, daß er ſelbſt, ſein Weſen wie fern es im menſchlichen Bewußtſein iſt, alſo ſeine Vorſtellung und ſein Begriff, die Stufen der geſchichtlichen Entwickelung mit durchlaufe. Sein Wollen der Geſchichte und ſeine eigene (relative) Hingabe an die Geſchichte iſt ein und derſelbe Wille. Wäre die Geſchichte denkbar ohne zugleich Geſchichte des ſittlichen und religiöſen Lebens zu ſein, ſo könnte von einer ſolchen geſagt werden, Gott wolle die Geſchichte ohne das Verhältniß der Menſchen zu ihm als geſchichtliches Moment zu wollen. So aber iſt es anders; und wenn die Geſchichte ſo wie ſie iſt auf Gottes Willen bezogen wird, ſo iſt auch dieſer ſpecielle Wille nicht abzuweiſen, daß er ſein eigenes Weſen als Problem der geſchichtlichen Arbeit dahingegeben. Wir wären ein minder würdiges oder beſſer ein minder geliebtes Geſchlecht, oder beſtimmter geſagt, wir hätten kein Bewußtſein, wenn uns in der centralen Sphäre, im Sittlichen und Religiöſen die Arbeit verſagt wäre.

Wird nun ein ſolches radikales, aber folgerichtiges Verhältniß Gottes zur Geſchichte gedacht, ſo folgt nothwendig, daß die letztere (in ihrer abſtracteſten Geſtalt) als abſolutes Werden ſich uns darſtelle, weil ſie nur in dieſer Geſtalt wirkliches Medium theils unſrer Richtung zu Gott theils ſeiner Offenbarung an uns ſein kann. Scheint uns nämlich Gottes Weſen an und für ſich bekannt und gewiß, ohne daß wir auf die beſtimmte geſchichtliche Stufe reflectiren, auf welcher es erſcheint, ſo kann auch das Werden der Geſchichte nicht als abſolut ſich darſtellen, ſondern bricht ſich an dem ſo fixirten Gottes-Bewußtſein. Von hieraus iſt dann der Schluß auf Gott zu machen daß er im Gebiete des

menſchlichen Bewußtſeins über ihn ſelbſt, nicht in derſelben Weiſe eine Geſchichte wolle wie in den übrigen Gebieten unſres Lebens. Solcher Anſicht alſo ſtellt ſich die Geſchichte nicht als abſolutes Werden dar; ebenſo auch nicht dem Atheismus. Denn das abſolute Werden beruht nicht auf ſich, wie ſchon oben erinnert, iſt nicht Subſtanz, dennoch aber Gedankending und reizt daher das Denken, ihm die Form des Gedankens, oder reizt das Bewußtſein ihm die Form des Seins zu geben. Das Werden iſt mit einem Worte Bewußtwerden, und dieſes treibt nothwendig in die Geiſtigkeit hinein, während der Atheismus den Geiſt verkürzt, das Denken abſchneidet, mehr oder weniger Materialismus iſt. Er führt das Denken dahin, das Denken aufzugeben, zur Materie. Das abſolute Bewußtwerden dagegen verläuft an neuen Entwickelungen und Geſtaltungen des Denkens, mit denen es ſich ſelbſt erzeugt.

Es folgt alſo, daß die Geſchichte dann und nur dann als abſolutes Werden ſich darſtelle, wenn es als Gottes Wille betrachtet wird, die Erkenntniß ſeines Weſens dem Stufengange der Geſchichte dahinzugeben, oder als ſein Weſen, in der Geſchichte ſich zu offenbaren. — Wiſſen wir uns nun innerhalb dieſes abſoluten Werdens, finden wir uns getragen von Gottes Willen oder Weſen, ſo haben wir bei der Frage nach Gott dieſes Mediums uns zu erinnern, durch welches die Frage geſchieht und durch das allein ſie zu beantworten iſt. Dieſe Erinnerung iſt aber die, daß in dem großen Prozeß, den vereint die Geſchichte der Natur und des Geiſtes bilden, wir ſelbſt mit prozeſſiren und daß dies unſre Beſtimmung, handelnd und werdend ein Glied dieſes Prozeſſes zu bilden; daß unſer ſogenanntes Denken und Anſchauen des Prozeſſes ſeinem eigentlichen Zweck und Weſen nach ein beſtimmtes Moment dieſes Prozeſſes ſelbſt ausmacht oder einen geſchichtlichen Beruf hat. Es iſt Gottes Wille, daß der Gedanke Gottes eine geſchichtliche Miſſion habe, und ſowohl ſeinen Willen erfüllen wie auch ſeinen Gedanken verſtehen wir, indem wir jene Miſſion begreifen. Wirkt Gott und offenbart er ſich nicht nebenher und beiläufig ſondern weſentlich in der Geſchichte, ſo iſt eben das Gottes-Bewußtſein als geſchichtliches aufzufaſſen d. h. als ſelber thätiges, arbeitendes Glied in dem Prozeß der Geſchichte. Dann iſt aber die-

ſer beſtimmte Inhalt, der in dem jedesmaligen Gottes-Bewußtſein vorhanden, nothwendig nicht unmittelbar Gott, ſondern nach Gottes eigenem Willen eine geſchichtliche Macht, ein geſchichtlicher Hebel, der um ſo weniger von immer gleicher Geſtalt, unwandelbar ruhend, als er gerade das wirkſamſte Mittel und Werkzeug des geſchichtlichen Stufenganges, auch ſeiner eigenen Wandelung iſt. Gott wirkt durch Gott in der Geſchichte — dies iſt der kurze Ausdruck des geſchichtlichen Bewußtſeins. So iſt er einmal ideell vorhanden, als Gegenſtand des Gottes-Bewußtſeins, zweitens aber in dieſer Idealität von der größten realen Wirkung; und alle jene anderen Mächte wie Hunger und Durſt können an hiſtoriſchen Erfolgen mit dieſer idealen ſich nicht meſſen. — Allein eben dieſe Wirkung wird verkümmert, wenn das was aus Gottes Willen Mittel iſt, für Zweck und Endzweck genommen wird; dagegen gefördert, wenn die Menſchen in den Willen Gottes begreifend eingehen, ſein ideelles Sein in ihrem Bewußtſein für hiſtoriſches Mittel zu nehmen. — Der Menſchheit iſt es bis dahin nur möglich geweſen, immer das ſchon erloſchene oder überflügelte Gottes-Bewußtſein als geſchichtliches Mittel, dagegen das ihr eben gegenwärtige für das Anſich-ſein Gottes zu nehmen. Gelangte aber ein Zeitalter zur vollen geſchichtlichen Selbſtanſchauung und Selbſtkritik, ſo müßte ihm zweierlei Bedeutendes zu Theil werden: einmal würde es ſeine eigene Fortbewegung ungleich beſſer lenken, da es von dem wirkſamſten Mittel derſelben die wahrhafte Beſtimmung erkannt hätte. Sodann würde es nicht wähnen einen ruhenden, fixen Endzweck und Urſprung der Geſchichte, die an Gott geknüpft wären, in Mitten der Geſchichte zu begreifen, da es wüßte daß Gottes Daſein in der Geſchichte, nämlich das Bewußtſein von ihm, der mächtigſte Hebel gerade ihrer Bewegung iſt. Weil unſer eigenes Begreifen Mit-Beweger der Geſchichte iſt und ſein ſoll, ſo müſſen wir daſſelbe als bewegendes Moment begreifen, ſonſt faſſen wir es nicht; und weil Gott ſo fern er die Geſchichte will ſich ſelbſt zum Mit-Beweger der Geſchichte hingegeben (als Gottesbewußtſein), ſo müſſen wir auch ihn lediglich als dieſes bewegende Moment begreifen, als den, der weil er die Geſchichte will, nothwendig aus der Geſchichte will begriffen werden. Ihn aus

der Geſchichte begreifen aber heißt ihn als den Beweger ſeines eigenen Begriffs d. i. ſeinen Begriff als ſich bewegend begreifen. Ihr, die ihr in der Geſchichte der Dinge und eurer ſelbſt lebt und webt, ihr lebt nicht zufällig darin, ſondern damit ihr Mich begreift, aber ſo begreift wie die Geſchichte Mich lehrt, als den Beweger eures Bewußtſeins über Mich ſelbſt. So führt Gott zu Gott, aber auf dem Wege der Geſchichte, oder unſer Verhältniß zu Gott fällt nicht außerhalb ſondern in die aufſteigende geſchichtliche Bewegung.

Wollte nun Jemand kommen mit dem Ariſtoteliſchen: „Der Beweger iſt ſelbſt unbewegt", und erſt dieſer Unbewegte iſt Gott an ſich ſelbſt — der würde ein gänzliches Mißverſtändniß zeigen. Denn er erinnerte ſich nicht, daß er dieſen Gedanken des „Unbewegten" innerhalb der Geſchichte und ſelber in ihr prozeſſirend denke, daß folglich dieſer Gedanke: „das Unbewegte", ſelbſt ein factiſch und praktiſch bewegendes, und zwar ſich ſelbſt bewegendes, darum aber bewegtes Moment der Geſchichte ſei. Dieſer Gedanke: Gott iſt der Beweger oder Urheber der Geſchichte — fällt ſelbſt in die Geſchichte d. h. in die Bewegung, iſt ſomit ſelbſt bewegt, werdend. Ein Beſtandtheil aber dieſes bewegten Gedankens iſt der „urſprüngliche Beweger". Folglich finde ich den Beweger vielmehr als Theil eines Bewegten und ſomit ſelbſt bewegt. Der Schluß aber vom Bewegten auf den unbewegten Beweger iſt lediglich Forderung des einſeitigen Bewußtſeins, Rückfall in daſſelbe, welches ja ſelbſt als Moment des Werdens aufgezeigt worden.

Gott alſo iſt Beweger der Geſchichte als der Bewegte; bewegt erſcheinend, führt er freilich das Bewußtſein zu ſich als den Beweger zurück, aber als Beweger erfaßt, läßt er wieder von der Selbſt-Kritik des Wiſſens als bewegt ſich finden. Und zwar dies um der abſoluten Bewegung, des abſoluten Werdens willen, d. h. der Tiefe unſerer Entwickelung wegen. — Er lockt den Erdenwaller aus der Geſchichte zu ſich empor; nur um ſich ſelbſt in die Geſchichte einzuführen und dadurch ſie fortzuführen — zum Zeichen, daß die Geſchichte nicht ohne ihn, daß aber auch er nicht ohne die Geſchichte ſei.

Eins iſt nun ſtreng deducirt worden: Will Gott die Geſchichte

in unſerm Sinne d. h. als uns erſcheinende Entwickelung und Bewegung ſchlechthin (und daß er ſie wolle, lehrt die hier aufgezeigte Natur unſres Wiſſens) ſo muß er nothwendig als den geſchichtlichen, werdenden, bewegten ſich ſelbſt darſtellen wollen.

Es fragt ſich aber ferner, was dieſes Wollen der Geſchichte enthalte und bedeute, welche Schlüſſe von demſelben auf Gottes eigenes Weſen zu machen ſeien. Hier fällt nun ſogleich in die Augen, daß die Bezeichnung Wille nur als Anthropomorphismus von uns gebraucht werden könne. Wille beruht auf dem Bewußtſein, und es iſt gezeigt worden, daß Bewußtſein und Selbſtbewußtſein die formale Natur des göttlichen Geiſtes nicht conſtituiren können; da ſie Momente des Bewußtwerdens, Erſcheinungen im Endlichen ſind und nicht einmal die Höhenpunkte des Endlichen bilden. — Aus der entwickelten Beſchaffenheit unſres Geiſtes geht indeß hervor, daß wir die formale Natur Gottes nur durch Anthropomorphismen bezeichnen d. h. nicht bezeichnen, nicht ausdrücken können. Um jedoch nur ſprechen und auf den Punkt hinführen zu können den wir im Auge haben, mußten wir uns jener theiſtiſchen Kategorie des Willens bedienen. Hätten wir eine pantheiſtiſche gebraucht, ſo wären wir nicht minder dem Anthropomorphismus verfallen. Es iſt alſo das Beſondere ſolcher Kategorieen hier für gleichgültig zu halten; und wenn wir von Gottes Wollen der Geſchichte, des abſoluten Werdens, reden, ſo ſoll darin nur dies überhaupt liegen, daß irgend ein Verhältniß, irgend eine Beziehung der Geſchichte auf Gott aus dem Begriff der letztern folge.

Wie ſolches ganz allgemeine Verhältniß aus der formalen Beſchaffenheit der Geſchichte folge und ſich ergebe, iſt oben erörtert worden; jetzt aber der Schluß zu machen von der materiellen Natur der Geſchichte auf Gottes materielles Weſen, ſo weit dieſes nämlich durch das Daſein der Geſchichte eine Beziehung auf uns hat. — Zu dem Zwecke hätten wir uns denn kurz zu erinnern, worin das materielle Weſen der Geſchichte beſtehe und welche Beſtimmungen deſſelben ſich uns bisher ergeben haben.

Wir haben erkannt, daß Alles was nur unſerm Geiſte zu-

gänglich, was nur in unſer Bewußtſein fällt, eine Geſchichte habe darum weil dieſer Geiſt und dieſes Bewußtſein ſelbſt Geſchichte haben, und nicht nur haben ſondern machen und ſind. Ihr Sein iſt dies: zu werden, zu geſchehen. Das Werden aber verrinnt nicht in eine Einheit und Allgemeinheit des Geiſtes, ſondern entzündet ſich an dieſer zu neuen Individualitäten. Die neuen geiſtigen Individuen, welche aus der ſich fortſetzenden Cultur hervorgehen, ſind wie das Band ſo der Zweck der Geſchichte, welche Alles was objectives Daſein für uns erlangt als auslaufend in ein Bildungsmittel der Individuen darſtellt. Geſchichte iſt die Entwickelung der menſchlichen Individuen im weiteſten Sinne des Wortes, und da das Centrum der menſchlichen Thätigkeit Bewußtſein iſt, Entwickelung des Bewußtſeins oder Bewußtwerden. Dieſes Bewußt- oder Selbſtbewußt-Werden iſt nur in den lebendigen Individuen und iſt das immer tiefere Hervorarbeiten ihres Selbſt mit dem ganzen Reichthum ſeiner Kräfte aus mehr oder weniger nivellirenden, deſpotiſchen Allgemeinheiten, deren *eine* das Selbſtbewußtſein ſelber iſt. Erſt wenn erkannt wird, daß dieſes Selbſt ein *Werden* und ſich Machen, und Alles für es und zu ihm wird, iſt *Entwickelung der Individuen* und *Geſchichte ein und derſelbe* Begriff.

Somit, wenn Gott die Geſchichte will, will er das Ausleben und die Entwickelung der Individuen, das immer tiefere Erzeugen und immer reichere Entfalten ihres Selbſt in Selbſt-Erkenntniß und Selbſt-Bethätigung. — Was aber das Selbſt, die Freiheit und Entwickelung anderer Weſen will, *das iſt die Liebe*. *Sofern Gott die Geſchichte will, iſt er die Liebe*. Und vor allem *dies* iſt ſeine Liebe, daß er die Erkenntniß unſrer wie *ſeiner ſelbſt* in die *Geſchichte* geworfen, als Gegenſtände, Probleme unſrer Arbeit, an denen hinaufſtrebend wir uns zu dem machen was wir werden können. Der Menſch gewänne kein ſittliches Selbſt, wenn Gott ihm nicht Problem wäre, wenn er ſich ihn nicht erwerben und erarbeiten müßte; und der Menſch wäre überall kein Selbſt, wenn er es nicht erringen müßte. Denn eben das was da erringt, iſt ſein jedesmal tiefſtes Selbſt, und ein Erringendes das nicht erringt, iſt eben nicht und iſt nichts. — Wenn es als ein höherer Act der Liebe zu betrachten, der dem *Menſchen* das Da-

ſein verlieh als welcher der ſelbſtloſen Natur, ſo offenbart ſich die Liebe darin noch herrlicher, daß ſie dem Menſchen die Geſchichte gewährte; der Spielraum, ein immer tieferes Selbſt ſich zu erarbeiten in Wiſſen und Handeln, und das Glück dieſer Arbeit zu genießen. Denn leben und arbeiten iſt Glück; je tiefer aber die Wurzel des Lebendigen und je reicher die Entfaltung und Bethätigung des Lebens, um ſo größer das Glück. Daß, ſage ich, die Liebe dem Menſchen die Geſchichte gewährte — d. h. daß theils die ſogenannten natürlichen Bedingungen für eine fortſchreitende Geſchichte gegeben ſind, und daß andrerſeits aus der Beſchaffenheit des menſchlichen Geiſtes dieſelbe folgt.

Wenn jedoch dies nicht erkannt wird, daß das Selbſt nur ein ſolches ſein kann das ſich erarbeitend wird, wenn man ſein Weſen als ſeiend faßt, ſo iſt nicht zu begreifen, warum die Liebe jenes Lebensglück ſo tief trübe, und warum namentlich auf die ſchmerzlichen Erfahrungen der Vergangenheit die folgenden Geſchlechter ihr Glück zu bauen haben. Erkennt man dagegen, daß der Werth und darum das Glück des, ſo viel wir wiſſen, bevorzugteſten Geſchöpfes darin liegt, zu werden und ſtrebend zu gewinnen, ſo können die Hemmungen und Bedingungen im großen Ganzen nur als Mittel der Vervollkommnung erſcheinen. Und wenn man insbeſondere darin, daß die Leiden vorangegangener Geſchlechter den folgenden zu gute kommen und die beſchränktere Erkenntnißſtufe die höhere bedingt, Ungerechtigkeit erblicken will, ſo folgemäßig auch darin, daß die Thiere nicht vielmehr Menſchen wurden. — Erſcheint dagegen die immer tiefere Erfaſſung und Bethätigung des Selbſt, die Entwickelung des Individuum, als Zweck, ſo wäre für uns nicht abzuſehen, woher der immer reichere und namentlich der ideale Stoff fließen ſollte, deſſen doch jene Entwickelung bedarf, um als ſteigende Arbeit und Bereicherung des Selbſt ſich darzuſtellen. Woher anders, meine ich, der Stoff fließen ſollte als aus der Geſchichte der geweſenen Geſchlechter. Denn ſie iſt der Grund und Boden, die zweite Natur der nachfolgenden; und ſo viel die erſte Natur dem Menſchen zur unterſcheidenden Erfaſſung ſeines Selbſt förderlich iſt, ſo nicht minder die zweite; welche erſt den geſchichtlichen Menſchen, das Product und den Producenten der Geſchichte ihn kennen lehren

kann. Wie aber die erſte Natur den Menſchen auffordert, ſie erkennend zu nützen, ſo nicht minder die zweite: nnd wie viel andre Seiten ließen ſich finden, welche das Verhältniß zwiſchen der jedesmal vergangenen Cultur und den folgenden reiferen Menſchen-Geſchlechtern analog darſtellen demjenigen zwiſchen der Natur und Menſchheit überhaupt. Wenn es daher der Liebe nicht widerſpricht, eine Natur geſchaffen zu haben und zu erhalten, ſo auch nicht, unter Hülfe der vorangegangenen Geſchlechter den folgenden eine reichere Lebens-Enfaltung zu gönnen, als ohne das möglich geweſen wäre.

Weil der Lauf der Geſchichte die tiefere Erfaſſung des individuellen Selbſt und ſeine reichere, freiere Entwickelung hervorbringt, und nach der bis jetzt erkannten Natur des Geiſtes hervorbringen muß, ſo iſt der Gott der die Geſchichte will, der Gott der Geſchichte iſt die Liebe. Denn, ſagten wir, was das Selbſt des anderen Weſens will, nur um dieſes anderen Selbſt willen, das iſt die Liebe.

Allein dieſe Beſtimmung ſcheint ſich mit anderen, früher aufgeſtellten zu verwickeln. Es ward nämlich die Behauptung ausgeſprochen und bewieſen: Der Gott der die Geſchichte will, muß unſer Bewußtſein über ſein eigenes Weſen, muß ſeinen Begriff dem geſchichtlichen Stufen-Gange dahingeben, ſo daß dieſer durch jenen und jener durch dieſen bewegt, beſtimmt, entwickelt werde. Hier alſo, in dieſem Satze haben wir Gott in mitten der geſchichtlichen Bewegung und ſelber bewegt; wogegen in der Beſtimmung als Liebe ein Moment ſeines an und für ſich ſeienden Weſens ausgeſprochen zu ſein ſcheint. Beides widerſpricht ſich, und der Widerſpruch iſt um ſo bedeutſamer als die widerſprechenden Beſtimmungen aus ein und demſelben Grunde, in ein und derſelben Rückſicht Gott zukommen. Denn, wie wir geſehen haben: 1) ſo fern Gott die Geſchichte will, iſt er die Liebe — und 2) ſo fern er die Geſchichte will, giebt er ſich ſelbſt als geſchichtlich bewegtes Moment und Object. Alſo Gottes Wille der Geſchichte iſt der Grund für Beides, oder — wenn gleich nicht ſein Wille (wie oben ausgemacht worden), ſo doch ganz allgemein ſein Verhältniß, ſeine Beziehung zur Geſchichte. Wir hätten ſomit kurzweg ein doppeltes Verhältniß der Geſchichte 1) zu dem

Gott in ihr, dem Gottes-Bewußtſein, das in der Geſchichte wirkt und gewirkt wird — und 2) zu jener urſprünglichen Urſache, durch welche der menſchliche Geiſt die Anlage empfangen, eine Geſchichte zu haben und haben zu müſſen.

Hier nun kommt es darauf an, einzuſehen, daß gerade in dem Begriff der Liebe jene beiden Beziehungen in Eins zuſammenfallen. Weil nämlich Gott die Entwickelung des individuellen Geiſtes und Weſens will, iſt er die Liebe; dieſe Entwickelung aber kann, wie ausgemacht worden, nur ſo geſchehen, daß das Gottes-Bewußtſein ihr Mittel, und Gegenſtand ihrer Arbeit iſt, d. h. ſelbſt entwickelt wird und ſich entwickelt. Als ſich entwickelnd aber iſt Gott in der Geſchichte, erſcheint er als beſtimmte hiſtoriſche Stufe des Bewußtwerdens; d. h. als Product der vorangegangenen Entwickelung und eine nachfolgende erwartend und ſelbſt vermittelnd. Folglich ergiebt ſich gerade aus dem Begriff der Liebe, daß innerhalb der Geſchichte, d. h. auf einem Punkte wo man ſich in mitten der Geſchichte weiß, Gott nur als geſchichtliche Geſtalt und Erſcheinung gefaßt werden müſſe. Oder, daß er zum Zwecke der Geſchichte ſich ſelbſt als Mittel der Geſchichte, als gewaltigſtes hiſtoriſches Bildungs-Mittel dahingebe. — So faßt ihn, wer in der Demuth des Herzens den unendlich Liebevollen bekennt und es nicht über ſich gewinnt, zum bloßen Hüter an und für ſich ſeiender Vorſchriften ihn herabzuſetzen.

Nunmehr haben die beiden Beſtimmungen welche ſich zu widerſprechen ſchienen, zu einer Folgerung ſich vereinigt. Erſtens nämlich: wie fern Gott die Liebe in dieſem erhabenen Sinne iſt, ſo gönnt er der Menſchheit die ſelbſtthätige Entwickelung im Centrum ihres Weſens, im Sittlichen und Religiöſen, ſei es um nur die Spanne Zeit hier ſie des höchſten Glückes, das wir zu erkennen vermögen, theilhaftig werden zu laſſen, oder ſei es zur Vorbereitung auf Weiſen der Exiſtenz, zu denen freilich die heutige Wiſſenſchaft ſchweigen muß. Sodann aber: wie fern wir uns bewußt ſind, in der Geſchichte zu ſtehen, oder vielmehr denkend, glaubend, fühlend, handelnd die Geſchichte zu ſein und hervorzubringen — unter dieſen Vorausſetzungen wird es ſcheinen, daß die Frage nach Urſprung und Endzweck der Geſchichte, oder auch

nach dem ſogenannten An und für ſich Sein Gottes, durch das jedesmal reifſte Gottesbewußtſein zu beantworten ſei, das die Geſchichte eben hervorgearbeitet habe. Die Antwort aber, welche die Geſchichte heute erarbeitet hat, iſt die, daß die Geſchichte ſie erarbeite, in der Arbeit begriffen ſei, oder, was daſſelbe ſagt, daß Gott die Liebe ſei. Wie viel Wahrheit jenes hat, ſo viel dieſes; iſt der Kern des geſchichtlichen Prozeſſes der ſittliche Prozeß und das Bewußtwerden, ſo iſt auch Gott die Liebe.

Es fällt aber ſogleich in die Augen, daß durch dieſes Bewußtſein nicht nur nicht ausgeſchloſſen ſondern ausdrücklich die Möglichkeit geſetzt werde, daß durch fortſchreitende Entwickelung der Geiſt über die Geſchichte ſelbſt, ihr Verhältniß zu den Individuen, und folgemäßig Beider zu Gott künftig eine vollendetere und freiere Einſicht erlangen werde als er gegenwärtig beſitze. Allerdings liegt auch dies in dem Begriff der Liebe, wie er hier gefaßt worden. Weil ſie nämlich Ausdruck des Gottesbewußtſeins derjenigen iſt, welche ſich bewußt ſind in der Geſchichte zu ſtehen, oder vielmehr zu gehen, und gerade Gott wiſſend dieſen Gang und dieſe Bewegung, welche die Geſchichte iſt, mit zu bewirken; ſich bewußt ſind, gerade im Wiſſen Gottes am Gottes- wie Selbſtbewußtſein zu arbeiten. Um des Glückes dieſer Arbeit im edelſten Stoffe willen iſt es ja, daß ſie Gott die Liebe nennen. So aber iſt dieſer Ausdruck der Liebe theils erarbeiteter Beſitz, dann aber auch zu verarbeitender Stoff, und da ſie durch die Einſicht uns gewonnen wird, daß die Entwickelung des individuellen Selbſt Zweck ſei, ſo umgekehrt, nachdem ſie gewonnen iſt, fordert ſie nothwendig von Neuem dieſen Zweck d. h. den ferneren Fortſchritt des Erkennes, der Geſchichte. — Die Liebe iſt der Wille, daß wir in der Selbſt-Erkenntniß wie im Erkennen aller Dinge, auch der Liebe ſelbſt, fortſchreiten ſollen; denn ſie iſt die Darſtellung Gottes für uns ſofern wir auf dem Wege befindlich uns wiſſen — ein Weg aber führt weiter. — Wohin er jedoch führe, dies in der Beſtimmtheit gegenwärtiger Erſcheinungen zu erkennen, iſt nicht möglich ohne den Weg zu machen; denn das Machen geht dem Erkennen voraus, weil der leitende Faden der Geſchichte das ungewußte Werden iſt. Wohl iſt es daher möglich, daß ſpätere Geſchlechter

eine reifere Gottes-Erkenntniß gewinnen, und ihn in tieferem Sinne als Liebe zu preiſen oder auch mit Namen zu nennen vermögen, die unſre Sprachen noch nicht gedacht haben.

Es ergiebt ſich alſo, daß unſer Begriff der „Liebe" nicht das Verhältniß Gottes zu den Menſchen überhaupt, nicht als abſolut und fixirt, ſondern noch beſtimmter eine gewiſſe hiſtoriſche Entwickelungs-Stufe dieſes Verhältniſſes (und zwar, wie ſich von ſelbſt verſteht, die des Chriſtenthums und ſeiner Fortbildung) bezeichne. Es liegt in dem Begriff dieſer Liebe ſelbſt ihre Entwickelungs-Fähigkeit, darum weil ſie iſt das Wollen unſrer Entwickelung; und weil ſie zugleich ein ſolches Moment von Gottes Weſen bezeichnet, das lediglich ſein Verhältniß zu uns enthält.

Beruht nun unſer Weſen, vor allem Bewußtſein und Selbſtbewußtſein auf unſrer geſchichtlichen Anlage, auf dem Individuellen Ich, und iſt ihr Daſein und ihre Arbeit die Bewegung der Geſchichte — ſo iſt es eine ſchon hohe Erfüllung des Willens, dem wir den Urſprung und jene geſchichtliche Anlage danken, daß wir, zu ihm zurückblickend unmittelbar durch ſeinen eigenen Begriff vorwärts gewieſen werden. Die Beſtätigung des urſprünglichen Willens, des Willens unſres Urſprungs — das iſt die „Liebe", ſo fern ihr Begriff ſeine eigene Entwickelungs-Fähigkeit enthält.

Ich ſtehe auf dem Wege, und weiß mich dort; nun blicke ich zurück zu dem Ausgange, zu dem Gott der mir den Weg geheißen — und ſiehe da, es iſt noch derſelbe, noch der alte Gott: er heißt mir wiederum den Weg. Denn ſich als Liebe offenbaren und erfaſſen laſſen, und den Weg der Geſchichte heißen, iſt ein und daſſelbe, darum weil die Liebe der Wille der Geſchichte, der individuellen Freiheit iſt. — Dieſer Wille aber vermag die Liebe nur zu ſein, ſo fern ſie auch ſich ſelbſt als geſchichtliches Object giebt, oder was daſſelbe ſagt, als bloßen Verhältniß-Begriff Gottes zum Menſchen. Denn in dieſem Verhältniſſe iſt der Menſch ſchon zur Entwickelung ſeines Weſens ſchlechthin beſtimmt, folglich das Verhältniß ſelbſt als ſich entwickelnd mitgeſetzt. Gott als Liebe beſtätigt, wie wir ſagten, innerhalb der Geſchichte jenes Urfactum, daß der Menſch zur Geſchichte be-

ſtimmt worden. — Solche Beſtätigung aber des Daſeins, des Weges, iſt es, die wir in der Erhebung zu Gott ſuchen. Das Factum unſres Vegetirens genügt uns nicht, wir wollen immer und immer wiedergeboren ſein aus dem Geiſt, die Beſtätigung des Factums durch das Wort und den Gedanken.

Die Frage alſo an Gott und nach Gott als bloße Frage aus der Mitte der Geſchichte iſt gleichſam ein Rückgang zum Urſprung der Geſchichte; die Antwort aber iſt das Setzen und Heißen des Fortgangs, iſt die „Liebe". Das Gottes-Bewußtſein daher, das wie eine Raſtſtätte auf dem Wege der Geſchichte erſcheinen kann, iſt dies in nur ſo fern, als die Raſt am friſchen Quell den Wanderer mit neuer Kraft erfüllt. Jene Frage und jener Rückgang aber machen das Bewußtſein und Selbſtbewußtſein, die freilich immer Gottes Anſichſein oder ſtatt der Raſtſtätte das Ziel ſuchen müſſen und zu finden glauben; wogegen die Antwort auf ihre Frage der geſchichtliche Lauf ſelber, das Bewußtwerden, in welchem jene nur Factoren und Mittel der Bewegung ſind. Das Bewußtſein thut die Frage, das Werden beantwortet ſie, und allerdings iſt ohne die Frage zu thun keine Antwort zu erlangen. Allein deßhalb ſollen wir nicht die Frage mit der Antwort verwechſeln und jene ſchon für dieſe nehmen. — Das Bewußtſein, weil es in einer Totalität uns neben den Dingen beherbergt, lehrt uns zuerſt die Totalität und Einheit gleichſam im erſten unſichern Umriß, d. h. es wirft die Frage auf nach Gott. Vorſchnell giebt es ſelber nun ſich Antwort und bildet Gott nach ſich; leiht ihm Sein, Bewußtſein, nennt ihn Zweckurſache u. ſ. w. Die reale Antwort iſt dies nicht, welche vielmehr ſucceſſiv immer reicher und ſich ſelbſt verbeſſernd durch die Geſchichte gegeben wird, durch die ungewußte Thätigkeit und Arbeit ſolchen Gottes-Bewußtſeins ſelbſt.

So ergänzen ſich die beiden großen geſchichtlichen Factoren. In dem Begriff der Liebe aber wird auf beide zugleich reflectirt, und werden ſie in eins zuſammengezogen. Denn 1) die Frage des Bewußtſeins, nach Gott, wird nicht abgeſchnitten wie der Atheismus willkürlich thut, ſondern aufgenommen. Es ward nämlich in der Analyſe des Bewußtſeins zurückgegangen zu unſrer geſchichtlichen Anlage (dem Individuellen Ich) und dieſe vornehm-

lich in einem ungewußten Momente, einer ungewußten Kraft gefunden; von welcher eben deßhalb nur der Sprung übrig bleibt zu Gottes Willen. Wir haben die geſchichtliche Anlage, weil Gott die Geſchichte, die Entwickelung des individuellen Selbſt, will, oder weil er die Liebe iſt. Hier hätten wir den ewigen Gott des Bewußtſeins; den Gott vor und außer der Geſchichte, da er ja letzter Grund der Geſchichte ſein ſoll. Ich nenne ihn aber den Gott des Bewußtſeins oder Selbſtbewußtſeins, weil dieſes in der Meinung befangen lebt, daß die Welt, die Geſchichte in ihm, nicht es in der Geſchichte ſei. Dieſes Gottes-Bewußtſein aber iſt, wohl zu merken, erſt die bloße Frage nach Gott, die im Grunde darauf beruht, daß wir unſern Geiſt und die Dinge noch nicht näher kennen als wir ſie heute kennen. Oder, wie es oben beſtimmter geſagt worden, weil unſre geſchichtliche Anlage ein ſeiner nicht bewußtes Moment iſt. Nun ſoll die Unwiſſenheit wohl fragen, aber billig nicht antworten.

Hiegegen wird man einwenden, daß dennoch unſre Beſtimmung: Gott iſt die Liebe, oder: Gott will die Geſchichte — nicht bloße Frage, ſondern ſchon Antwort ſei. Allerdings Antwort; allein eine ſolche, welche nicht das die Geſchichte überfließende Bewußtſein, ſondern welche ſchon die Geſchichte ſelbſt ertheilt. Denn daß Gott die Liebe ſei oder die Geſchichte wolle — dies Prädicat fließt ihm erſt zu aus dem Daſein der Geſchichte, und Gott iſt für das geſchichtliche Bewußtſein nur vorhanden ſo fern die Geſchichte auf ihn zurückweiſ't. Wenn ſomit aus dem Begriff der Geſchichte ſelbſt die Beſtimmung Gottes herfließt, ſo haben wir auch die ganze Antwort der Geſchichte zu vernehmen. Nun iſt gezeigt worden, daß die Beſtimmung „Liebe" oder das „Wollen der Geſchichte" die Hingabe des Gottes-Begriffes ſelbſt an die geſchichtliche Entwickelung einſchließe, oder den Begriff als entwickelungsfähig bezeichne. Iſt aber die jedesmalige beſtimmte Antwort entwickelungsfähig, ſo nothwendig auch die Beſtimmtheit der Frage. So fällt denn die Frage nach Gott oder nach dem Urſprung der Geſchichte nicht minder in den umbildenden, entwickelnden Lauf der Geſchichte als die Antwort; oder es zeigt ſich, daß das Gottes-Bewußtſein nach allen Momenten vielmehr ein Bewußtwerden ſei.

Obgleich daher der Begriff der göttlichen Liebe den Fortschritt der Geschichte setzt, oder sich selbst als entwickelungsfähig, und hiemit sogar die Fraglichkeit der Frage nach Gott — so wird gerade hierdurch diese Frage nicht atheistisch abgeschnitten, vielmehr dem neuen Leben kommender Geschichte überliefert. Allerdings, wollten wir uns auf Vermuthungen einlassen, so stände nach unsern Prämissen am ehesten zu vermuthen, daß die alte Frage in Zukunft nur immer verständiger und reifer werde gestellt werden, reifend durch die steigende Erkenntniß unsres Geistes und der Dinge.

Darauf aber kommt es an, damit das Gottesbewußtsein nur ein Hebel der Bewegung, nicht zugleich ein Hemmschuh der Geschichte sei, daß man unterscheiden lerne, wie dasjenige Moment des Geistes welches die Frage stelle, nie zur vollen und realen Antwort, sondern nur diese anzubahnen berufen sei. Allerdings ist für uns ohne Bewußtsein kein Gott; allein andrerseits ist jenes auf einer bestimmten geschichtlichen Stufe relativ arm, bedürftig, beschränkt; und dokumentirt seine Armuth dadurch daß er durch die eigene Arbeit seines Daseins sich bereichert und erweitert. Aber nicht einmal diese bereichernde Arbeit fällt in es selbst, auf solcher bestimmten Stufe; und es ist daher äußerste Anmaßung oder Mißverständniß seiner selbst, die göttliche Fülle sich einverleiben, oder seine Frage selbst beantworten zu wollen. Mindestens doch nach einer solchen Antwort hat es zu suchen, welche seinem eigenen Samen, der künftigen Geschichte gestattet, mit Gott zu leben d. h. den Gottesbegriff zu entwickeln.

Der Standpunkt der Armuth, der specifisch-theologische, reißt die Kluft nur weiter zwischen Gott und Welt; der Reichthum der Welt aber baut die Brücke. Darum gilt es nicht, durch den Schein der Ausschöpfung des Gottes- und Selbst-Begriffs den tieferen und volleren Strom kommender Geschichte abzudämmen; sondern zu erkennen was immer ungewußt geschehen, daß aller gegenwärtigen Menschen selbstbewußtes Wirken und Denken am Schönsten darin sich erfüllt, den Boden zu bereiten auf dem ungeahndet herrliche Früchte reifen sollen.

Nunmehr dürfte es angemeſſen ſein uns zu erinnern, an welcher Stelle der ganzen Entwickelung wir hier uns befinden. — Es wird nämlich das Individuum in der Sphäre der individuellen Freiheit betrachtet, d. h. wie daſſelbe in jedem Zweige der Thätigkeit, auf jedem Lebensgebiete ſein eigenes individuelles Weſen nothwendig hervorarbeite und dadurch das Allgemeine und Objective, in dem es wirkend denkend fühlend ſich bewegt, verändere und entwickele. In dieſer Beſtimmung iſt das Individuum der lebendige Leiter der Geſchichte, führt ſeine beſtimmte Gegenwart zur Zukunft fort. Solche geſchichtliche Beſtimmung des Umſatzes, des Ueberganges müſſen aber theils die Objecte, theils die Subjecte empfangen. — Speciell nun betrachten wir von dieſem Standpunkte aus das religiöſe Verhältniß, und zwar iſt bisher das ſogenannte Object dieſes Verhältniſſes, der Gottes-Begriff beleuchtet worden. Er hat die geſchichtliche Beſtimmung empfangen, iſt als geſchichtliches Object und Moment erkannt worden. Indem der Begriff der göttlichen Liebe der war, ſich ſelbſt als zur geſchichtlichen Entwickelung beſtimmt darzuſtellen, ſetzt er ſein eigenes Werden. Es zeigt ſich ſo daſſelbe was wir bei Beſtimmung der Wahrheit kennen gelernt, deren voller Begriff erſt in ihrem Uebergange zum geſchichtlichen Mittel erfaßt wurde. Realität haben beide deſſenungeachtet mehr als irgend etwas Anderes, das bis heute ſo viel wir wiſſen von Menſchen erfahren und erkannt worden; nur ihre Fortwirkung in aller künftigen Zeit vermögen wir nicht zu ermeſſen, nicht, welche neuen Aus- und Einſichten ſie dereinſt bei erweitertem Horizont geſtatten mögen.

Nachdem alſo der Gottes-Begriff entwickelt worden, wäre

2) die innere Thätigkeit des geſchichtlichen Individuum ſelbſt im religiöſen Verhältniß zu beſtimmen. Dies wird um ſo kürzer geſchehen können, als der allgemeine Begriff des geſchichtlichen Individuum bereits feſtgeſtellt worden. — Aus dieſem folgt zunächſt, daß, wie der Gottes-Begriff, ſo auch die Seelenthätigkeit der religiöſen Erhebung ſelbſt in die geſchichtliche Bewegung falle, und durch dieſe vermittelt werde. Sie ſelbſt, dieſe Erhebung iſt in ihrer Beſtimmtheit theilweiſe Product der vorangegangenen Geſchichte wie auch productiver Factor der künftigen; und dies um *ſo mehr*, je kräftiger der Flug, je inniger die Hingebung, je über-

zeugter und freier das Bekenntniß einer Lebens-Quelle, in welche das Individuum seine eigene Kraft und Thätigkeit im Denken und Handeln wahrhaft, aber auch wahrhaft, verrinnen sieht. Die Tiefe der Einkehr des Selbst in sich bis zu den äußersten Grenzen, außerhalb deren das Selbst sich, seinen Gedanken und seine That, wahrhaft und wirklich nicht zu erfassen vermag — diese Einkehr fordert nicht minder die Religion wie der Begriff der Geschichte. Die Geschichte darum, weil deren steigendes Fortleben an das Aus leben der Individuen sich knüpft und das Product von diesem ist; weil der Fortschritt der Geschichte sich nur vermittelt durch wirkliche Spannung und Erregung der individuellen Kräfte. Diese Kraft-Entwickelung findet aber nur dort statt, wo das Gottes-Bekenntniß individuelle Wahrheit hat, wo es gleichsam als frisches Erzeugniß der Selbsterkenntniß aus der Tiefe hervortritt. Die Religion ist geschichtlicher Hebel in der Wahrheit des Bekenntnisses, in der Lebendigkeit der Ueberzeugung, d. h. in der Freiheit der Individuen, den fortschaffenden Lebensgrund in sich selbst zu erfassen.

Schließt dagegen die Religion den theoretischen Prozeß, die durch immer schärfere Scheidung fortschreitende Erkenntniß aus, so erscheint ihr Wissen als das praktische, dessen Begriff im Abschnitt vom Wissenschaftlichen Verhältniß besprochen worden ist. Dieses praktische Wissen sucht das Wissen nicht um seiner selbst willen, sondern bedient sich des Wissens nur, um eine feste und sichere Basis für's Handeln zu gewinnen; es läßt die Religion daher als ein Stillstands- und Stabilitäts-Verhältniß erscheinen, welches der allgemein geschichtlichen Bedingung nicht unterworfen wäre.

Die National-Gottheiten und Culte haben ein gewisses geschichtliches Verhältniß, sie sind für den Stammes-Genossen und den Bürger. Allein dieser Bürger und Stamm-Genosse hat kein universal-geschichtliches Bewußtsein, sondern ein bloß national-geschichtliches, bloß politisches; und ebendenselben Charakter trägt daher die geschichtliche Seite seiner Religion. — Ueber diese Beschränktheit erhob sich siegreich die heute noch unerschöpfte Macht des Universalismus im Christenthum. Dieses mußte sich aber zunächst an den Einzel-Menschen der auf den

Trümmern des beſchränkt-politiſchen Bewußtſeins ſtand, und an das Privat-Leben wenden, mußte die Univerſalität der Privat-Perſon hervorbilden. Privat-Perſon iſt aber diejenige welche ihres geſchichtlichen Verhältniſſes ſich nicht bewußt, deßhalb von der Meinung des Stillſtands befangen iſt.

Seitdem aber hat das chriſtlich-univerſelle Individuum einen weiteren irdiſchen Geſichts-Kreis gewonnen, hat in dem innerſten Kerne ſeiner durch Natur und Geſchichte gewordenen Eigenheit ſich als weltgeſchichtliches Organ, als Medium einer allſeitig anſteigenden Cultur-Geſchichte aufzufaſſen und zu behandeln gelernt. Folgemäßig muß es die Höhen-Punkte ſeines innern Lebens, ſeine religiöſe Erhebung, als das wirkſamſte und folgenreichſte Geſchehen auf dem großartigen Schauplatz betrachten, der ihm angewieſen worden. Dieſer Schauplatz der Geſchichte iſt aber grenzenlos; denn es ſchließt ſich an die Gegenwart nebelhaft eine Zukunft; darum nebelhaft und unerkennbar, weil nothwendig die Gegenwart umbildend und umgeſtaltend. Die Saat dieſer reformatoriſchen Zukunft, die es vor ſich nicht gewahrt, dennoch gleichſam hinter ſeinem Bewußtſein lebend und ſtrebend auszuſtreuen, iſt das geſchichtliche Individuum auch im religiöſen Verhältniß ſich bewußt. Gottes Dienſt iſt auch Dienſt der Geſchichte.

Die Weltgeſchichte.

Das Gebiet der Weltgeſchichte wie wir es vorſtellen, pflegen wir in drei Haupt-Abſchnitte zu zerfällen: in die Geſchichte der Vergangenheit, die der Gegenwart und Zukunft. Urſprünglich Zeitabſchnitte bilden ſie zugleich Abſchnitte in der Sache. Denn eine beſtimmte Summe von Thatſachen bezeichnen wir als Geſchichte der Vergangenheit, eine andere der Sache nach davon verſchiedene als gegenwärtige Geſchichte (deren Grenzen freilich bald weiter bald enger geſteckt werden mögen); endlich eine dritte Maſſe als Geſchichte der Zukunft, die freilich ſehr unbeſtimmt und nebelhaft vor uns ſteht, und von der wir vielleicht nichts Beſtimmteres werden ausſagen wollen als ihr daß; wir ſind nur überzeugt, daß nach uns die Geſchichte nicht ſtillſteht. Jedoch gerade dieſe gänzliche Unbeſtimmtheit, welche den künftigen Ereigniſſen von unſerm Bewußtſein geliehen wird, unterſcheidet ſie ſachlich von der vergangenen und gegenwärtigen.

So hätten wir denn drei große, nicht nur der Zeit ſondern auch der Sache, der Geſtalt und dem Stoffe nach unterſchiedene Maſſen in unſerer Vorſtellung der Geſchichte. Um nun zu erkennen, wie weit dieſer Sach-Unterſchied greife, bis zu welchem Grade der urſprünglich äußerliche Zeit-Unterſchied verinnerlicht werde, iſt zu fragen, was geſchichtliche Sache oder Stoff, was Geſchichte ſei.

Die bloßen Thatſachen hält man heute nicht mehr für das Weſen der Geſchichte, ſondern den unterſchiedenen Geiſt der Epo-

chen. Ja, es hat ſich unſre Zeit bereits bis zur Philoſophie der Geſchichte durchgearbeitet, in welcher der Geiſt der Geſchichte theils als einer theils in ſeiner Veränderung und Mannigfaltigkeit, d. h. in welcher die Entwickelung des Geiſtes als das Weſen der Geſchichte gefaßt wird. — Dieſe Entwickelung des Geiſtes iſt ſein Bewußtwerden über ſich ſelbſt und die Dinge ſo wie über das Verhältniß Beider zu einander; iſt alſo Entwickelung des Wiſſens überhaupt, im weiteſten wie tiefſten Sinn des Wortes.

Geſetzt nun, dieſes Element, das Wiſſen und ſeine Entwickelung ſei das innerſte Weſen der Geſchichte, ſei die geſchichtliche Sache (wie es denn allerdings heute ſo ſcheinen muß) -- ſo würden wir alſo in dieſes Innerſte jene urſprünglichen Zeit-Abſchnitte der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hineinzuziehen haben. Dieſes Eintheilungs-Schema hätten wir an das Wiſſen zu legen, und gewännen ſo ein dreifaches unterſchiedenes Wiſſen: ein vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges. Wie ſich verſteht, das Wiſſen im activen Sinne, alſo ein Wiſſen welches der Vergangenheit zukommt, oder mit welchem die geweſenen Menſchen gewußt haben; ein anderes, mit welchem die Menſchen der Gegenwart wiſſen u. ſ. w.

Auf dieſe Weiſe gegliedert wird das Wiſſen uns gleichſam durch die Weltgeſchichte präſentirt. — Allein gelangen wir zu dem Wiſſen und zu ſeinem Begriff auch nicht auf anderem Wege als durch die Weltgeſchichte? iſt das Wiſſen, ſein Begriff und darin ſeine Gliederung und Stufenfolge nicht ein präſenter Gegenſtand gegenwärtiger Wiſſenſchaft, z. B. der Philoſophie? Was ſagt denn dieſer gegenwärtige Begriff des Wiſſens zu jener Gliederung des Wiſſens durch die Weltgeſchichte? Man ſieht ein: wenn die Geſchichte wirklich für Wiſſen gehalten wird (nach Maaßgabe des heutigen Begriffs vom Wiſſen), ſo muß auch dafür gehalten werden, daß die geſchichtlichen Unterſchiede, falls ſie Grund haben, zugleich Unterſchiede im gegenwärtigen Begriff des Wiſſens bilden.

Wir geben dies einſtweilen zu bedenken, und werfen den Blick noch einmal zurück.

Man beachte nämlich, daß bis jetzt zweierlei feſtgeſtellt oder aufgeſtellt worden: 1) daß das weſentliche Element der Geſchichte

das Wiſſen oder Bewußtwerden ſei. Denn daß Wiſſen überhaupt Werden oder Bewußtwerden ſei, muß aus den früheren Abſchnitten evident geworden ſein; weßhalb auch in dem Begriff Wiſſen oder allgemein Geiſt ſeine Entwickelung ſogleich mitgegeben iſt. Wäre dies nicht, ſo wäre Geſchichte überall nicht Bewegung. Jedoch haben wir 2) in das geſchichtliche Grund-Element oder das Wiſſen nicht nur den Unterſchied überhaupt geſetzt (welches ſchon der Begriff der Entwickelung mit ſich bringen würde), ſondern einen ganz beſtimmten Unterſchied, nämlich denjenigen eines vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Wiſſens.

Hat nun erſtlich dieſe beſtimmte Unterſcheidung Grund oder gar Nothwendigkeit für das Gebiet der Geſchichte; und iſt andrerſeits das geſchichtliche Grund-Element wirklich das was wir mit dem Ausdruck „Wiſſen" bezeichnen, iſt es alſo dieſes unſer lebendiges Wiſſen ſo viel wir es bis heute kennen — ſo tritt die ſchon oben gezogene Folgerung ein. Es folgt nämlich, daß unſer lebendiges Wiſſen wenn es ſich als dieſes und abgeſehen von der Geſchichte erfaßt, dennoch auf dieſelbe Weiſe gegliedert und mit denſelben Unterſchieden ſich finden müſſe, wie es als Geſchichte uns entgegentritt. Denn es iſt ja nur von einem und ein und demſelben Wiſſen die Rede. Ich wiederhole daher: ſind die geſchichtlichen Unterſchiede wirklich Unterſchiede des Wiſſens, ſo müſſen dieſelben nothwendig in unſerm gegenwärtigen, lebendigen Wiſſen, ſo weit ſich dieſes zu objectiviren vermag, vorkommen. Das Eine muß gleichſam die Probe des Andern ſein.

Das Geforderte iſt denn allerdings der Fall, und der ſehr aufmerkſame und vordenkende Leſer hat es bereits aus dem Vorangehenden erkannt.

Das Wiſſen nämlich, indem es ſich in der Geſchichte erfaßt und als vergangenes, gegenwärtiges und künftiges ſich unterſcheidet, ſtellt ſich ſo in eben denſelben unterſchiedenen Momenten dar, welche wir behandelt haben; nämlich 1) als Wiſſen vereinzelter Objecte; 2) als Wiſſen der ideellen Totalität des Objectiven oder als Wiſſen der Wahrheit; endlich 3) als Wiſſen der individuellen Freiheit. Dieſe unſre im Vorſtehenden weitläufig abgehandelten Kategorieen des Bewußtwerdens ſind nichts anderes als die geſchichtlichen Abſchnitte von Vergangenheit, Ge-

genwart und Zukunft, ſo fern die Geſchichte auf das Wiſſen in ihr zurückgeführt wird. Alſo: dasjenige was wir Vergangenheit nennen, iſt ein Wiſſen, welches von uns auf die Weiſe gewußt wird wie wir ein vereinzeltes Object wiſſen; und nur indem wir jenes Wiſſen auf dieſe beſtimmte Weiſe wiſſen, verdient und bekommt es den Namen Vergangenheit. — Wie hängt dies nun zuſammen und wie iſt es möglich?

I.

Um hier nicht alles bereits Entwickelte zu wiederholen, verweiſen wir auf den Abſchnitt vom Object, wo auseinandergeſetzt worden, was das vereinzelte Object ſeinem Weſen nach ſei und wie es gewußt werde. Es hat ſeinen Begriff im Unterſchiede von der Wahrheit, und wahr iſt dasjenige welches aus der Totalität d. h. aus dem jedesmal gegenwärtigen Bewußtſein gewußt wird. Das vereinzelte Object nun iſt dadurch und in ſo fern vereinzelt, als es unterſchieden von der Totalität im Bewußtſein vorhanden iſt — ſei es, daß jenes indifferent gegen dieſe, überall nicht auf ſie bezogen (wie z. B. ein Gegenſtand der ſinnlichen Gewißheit), ſei es daß auf den Unterſchied reflectirt werde. Dieſe (relative) Totalität aber iſt das jedesmal gegenwärtige und in dieſer Beſtimmtheit ſelbſtbewußte Wiſſen; gegen welches folglich ein vergangenes Wiſſen, d. h. ein ſolches welches ſich ebenfalls einmal für Totalität gehalten hat, nothwendig unterſchieden iſt gerade ſo fern es vergangenes iſt. Das allemal vergangene Wiſſen iſt einerſeits Moment des eben gegenwärtigen; allein keineswegs nach allen Seiten; ſondern ſo fern es ſich einmal für Totalität gegolten, wird es nicht aus der gegenwärtigen Totalität oder Wahrheit gewußt, ſondern als von dieſer unterſchieden, folglich als ein unmittelbar und empiriſch Einzelnes; während zugleich die Wahrheit erſt im Wiſſen dieſes Unterſchiedes als gegenwärtige ſich erfaſſen kann.

Nimmt ſich die gegenwärtige Totalität des Wiſſens für Wahrheit, ſo erſcheint ihr eine vergangene und niedrigere Stufe des Wiſſens, ſo fern nämlich dieſe letztere Totalität war, nothwendig als unwahr. Jene hat und behält als empiriſches, ge-

ſchichtliches Datum ihre Bedeutung, nimmt aber in dem Organismus der gegenwärtigen Wahrheit eine andere Stelle und Function ein, als ſie einſt als vermeintliche Totalität hatte. — Dieſe Wechſel und Uebergänge ſind, wie man ſich erinnern möge, in dem Kapitel von der individuellen Freiheit genauer entwickelt worden.

So fern nun als das Weſen der Geſchichte das Wiſſen und ſein Verlauf betrachtet wird; ſo folgt, daß die Stufe des Wiſſens welche wir geſchichtliche Vergangenheit nennen, ſo nur gedacht werden könne wie fern ſie als unterſchiedene Totalität gegen die gegenwärtige Totalität, als ein beſchränkterer Horizont gegen die letztere als den weiteren, gefaßt werde. Denn wird das vergangene Wiſſen nicht in der Beſtimmung feſtgehalten, daß es einſtmals ſich für Totalität gehalten, ſo wird der Charakter der Vergangenheit nicht rein bewahrt. Wird es aber in dieſer Beſtimmung feſtgehalten, ſo tritt es mit einem Gegenſatz auf gegen das gegenwärtige Wiſſen, welches vielmehr ſich erſt für Totalität und Wahrheit nimmt. Eben dieſen Gegenſatz gegen die gegenwärtige Wahrheit hat auch das empiriſch vereinzelte Object; welches nämlich gerade dadurch vereinzeltes iſt, daß es nicht als Moment der Wahrheit, ſondern als für ſich begrenzte Einheit im Bewußtſein auftritt.

Das Wiſſen ſelbſt alſo, als Weſen der Geſchichte, wenn es gewußt wird in der Art und Weiſe wie das vereinzelte Object für das Bewußtſein iſt, iſt geſchichtliche Vergangenheit. — Dies iſt als die geſchicht-philoſophiſche Definition von der geſchichtlichen Vergangenheit zu betrachten, in welcher die äußerliche Zeit-Beſtimmung zu einer Bewußtſeins-Beſtimmung erhoben iſt. Das Wiſſen der Vergangenheit iſt Wiſſen des Wiſſens als eines unmittelbaren — oder als Vergangenheit wird das Wiſſen gewußt nach der Weiſe wie das vereinzelte Object gewußt wird.

II.

Als das zweite nothwendige Moment des Wiſſens haben wir kennen gelernt das Wiſſen der Wahrheit. In ihr ſind die

einzelnen Objecte auf einander bezogen und mit einander vermittelt, und ſie erſcheint daher als Einheit und Totalität. Nach der andern Seite aber geſchieht es durch die Wirkung des Individuellen Ich, daß dieſe erſcheinende Totalität im beſtändigen Uebergange begriffen iſt. Daher wird die Wahrheit richtiger und reicher beſtimmt als gegenwärtige Wahrheit. In dieſer Beſtimmung iſt nun die Wahrheit Totalität ſowohl gegen das Einzelne wie gegen die Vergangenheit, ſo weit die letztere von der jedesmaligen Gegenwart gewußt wird; ſetzt ſich aber zugleich als beſchränkt durch eine künftige Wahrheit.

So fern nun das Weſen der Geſchichte in's Wiſſen geſetzt wird, ſo muß derjenige Abſchnitt derſelben, den wir als geſchichtliche Gegenwart bezeichnen, als Wiſſen der Wahrheit oder der Totalität des Objectiven ſich darſtellen. — Wenn im Elemente des Wiſſens und ſeiner Entwickelung von einer Gegenwart geredet wird, ſo muß dieſelbe alles das befaſſen, was durch dieſe Entwickelung bis dahin für das Bewußtſein, oder objectiv, geworden iſt. Eben dies iſt auch der Begriff der Wahrheit; ſie iſt (ideelle) Totalität des Objectiven, deſſen was bereits in's Bewußtſein getreten iſt. Wiſſen des Wiſſens als geſchichtlicher Gegenwart — und Wiſſen der Wahrheit iſt ein und daſſelbe.

III.

Endlich drittens iſt gezeigt worden, wie die Schranke welche der Wahrheit als gegenwärtiger zukommt, durch die flüſſige Sphäre der individuellen Freiheit, durch den Befreiungs-Prozeß der Individuen, gelöſ't und jene ihrer Beſtimmung, nämlich der Wiedergeburt entgegengeführt werde. Dieſe Samen-Kraft künftigen Wiſſens, welche durch alles lebendige Wiſſen ausgeſtreut wird, nannten wir das Individuelle Ich, und zeigten daß es kein Wiſſen gebe, welches nicht dieſe ſeine Zukunft lege und gleichſam ablege.

So fern nun das Weſen der Geſchichte in's Wiſſen geſetzt wird, ſo iſt ganz direct und unmittelbar in dieſem Momente des Individuellen Ich die geſchichtliche Zukunft gegeben — d. h. ſo

weit die letztere durch die Gegenwart erfaßt werden kann, in der unbeſtimmten Allgemeinheit der bloßen Anlage, des Keims; deſſen beſtimmte Entfaltung freilich von der jedesmaligen Gegenwart nicht erkannt wird.

Daß nun dieſe Reductionen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf Momente und Unterſchiede des Wiſſens ſelbſt wie es in dieſer Schrift ſich erkennt, nicht bloße Vergleichung, ſondern daß Beides ein und dieſelbe Sache ſei, iſt aus der eben gegebenen kurzen Recapitulation allein vielleicht nicht ſogleich zu erkennen. Sie ſollte indeß nur kurz zuſammenfaſſen, was die ganze Schrift bisher entwickelt hat. Dieſe Summe aber des Ganzen ſowohl wie der Recapitulation kann kurz auch ſo ausgeſprochen werden:

Wiſſen des Wiſſens iſt Wiſſen der Geſchichte — Beides iſt ein und daſſelbe; oder: indem ich mein Wiſſen weiß, weiß ich nothwendig die Geſchichte.

Dieſer Satz aber enthält den anderen: daß Geſchichte und Wiſſen identiſch ſeien; und der letztere wiederum iſt von zwei Seiten her zu gewinnen: theils durch Philoſophie der Geſchichte, theis durch Metaphyſik. — Was den erſteren Weg,

1) die Philoſophie der Geſchichte

anbetrifft, ſo hat dieſe, wie ſchon oben erwähnt ward, darzuthun, daß Geſchichte dem Weſen nach Wiſſen ſei, auf dem Wiſſen beruhe; indem von den Handlungen auf das Wollen, vom Wollen auf das Wiſſen zurückgewieſen wird. — Die Einflüſſe und Bedingungen der Natur aber auf die Geſchichte, auf die großen und kleinen Schickſale der Menſchen ſind völlig verſchieden, je auf welcher Stufe die Erkenntniß der Natur und ihrer Kräfte ſteht. Es iſt doch niemandem fraglich, daß, ſo weit uns die Menſchen-Geſchichte wie die des Erdkörpers vorliegt, das verſchiedenartige Wiſſen von der Natur (wozu natürlich alles Meinen, Fühlen, Glauben mitgehören ſoll) einen ungleich größeren Einfluß auf die

Menſchen-Geſchichte gehabt habe, als die natürlichen Veränderungen ſelbſt und unmittelbar. Es kommt hinzu, daß die neuere Natur-Forſchung immer ſchlagender nachweiſ't, wie durchgreifend die Rückwirkungen des Cultur-Lebens, das auf Wiſſen und Erkenntniß beruht, auf die natürlichen Bedingungen z. B. auf die Atmoſphäre, ſei; ſo daß wir auf der Flucht vor den Naturgewalten und aus dem bloßen Schutze gegen ſie immer mehr zu dem Bewußtſein uns ſammeln, daß es ein Eroberungskrieg ſei, den wir begonnen und erkennend führen ſollen.

Allein trotzdem daß die Philoſophie der Geſchichte der Aufgabe ſich bewußt wäre, zu zeigen, daß Geſchichte weſentlich Wiſſen und deſſen Entwickelung ſei, würde ſie dennoch die Aufgabe nicht löſen, ohne anderswoher zu erkennen was Wiſſen ſei. Denn ſie könnte beim bloßen Bewußtſein oder Selbſtbewußtſein ſtehen bleiben (was wirklich der Hegelſchen Philoſophie der Geſchichte paſſirt iſt); weil ein beſtimmtes Wiſſen geweſener Menſchen allerdings als Bewußtſein und ihr Wollen als auf einem Bewußtſein ruhend ſich uns darſtellt. — Die Folgen ſolcher Bewußtſeins-Lehre ſind an verſchiedenen Stellen dieſer Schrift beſprochen worden und hier nur kurz zu wiederholen. Es ſind hauptſächlich deren drei: a) daß die Auffaſſung der Vergangenheit fixirt wird, und keine weſentlich neuen Anſichten über dieſe zuläßt; b) daß die Gegenwart nicht im Lichte der Geſchichte betrachtet; c) daß der Gedanke einer künftigen Geſchichte fern gehalten wird.

2) Metaphyſik.

Die Philoſophie der Geſchichte bedarf daher der Hülfe von einer andern Seite, oder der Erweiterung. Es muß gezeigt werden, was Wiſſen ſei, daß — Wiſſen Geſchichte oder Geſchehen ſei.

Was heißt dies nun? welcher Unterſchied iſt zwiſchen dieſem Satz: Wiſſen iſt Geſchichte — und dem obigen: Geſchichte iſt Wiſſen? wie unterſcheidet ſich Wiſſen und Geſchehen, und in welchem Punkte können ſie andrerſeits zuſammenfallen? — Alle dieſe Fragen muß ſich der aufmerkſame Leſer bereits ſelbſt beant-

worten können. Dennoch will ich der Sicherheit wegen die wiederholte Erörterung nicht scheuen.

Jener frühere Satz hieß also: Geschichte ist wesentlich Entwickelung des Wissens. Sage ich nun hiegegen: Aber Wissen selber ist ein Geschehen, alles bestimmte Wissen ein geschichtliches Datum; so erscheint auch jene erste Behauptung (nämlich, daß Geschichte Entwickelung des Wissens sei) als ein solches geschichtliches Datum, und so wird das was wir von der Geschichte, oder als was wir die Geschichte wissen, der realen Geschichte wieder zurückgegeben. Es findet also zwischen diesen beiden Sätzen dasselbe Verhältniß statt, welches wir zwischen den Sphären der Wahrheit und der individuellen Freiheit aufgezeigt haben. Die Sphäre der Wahrheit, sahen wir, ist noch Wissen vom Object, die der Freiheit aber die über das bestimmte und objective Wissen allemal fortwirkende Kraft des Wissens; welche, weil in ihrer Bestimmtheit ungewußt, als reines Geschehen zu fassen ist.

So bricht aus dem Idealismus ein Realismus als Geschichte der Zukunft hervor, oder das Wissen erkennt, daß es selber mit allem seinen objectiven Gehalte als Moment und Stufe in das reale Element der gesammten Geschichte falle. — Dieses reale Element ist nun freilich dem ideellen des Wissens nicht absolut fremd, und um desto weniger je tiefer der Prozeß der Geschichte, oder je mehr die Geschichte Cultur-Geschichte ist; sondern ist Product und Frucht der Arbeit des Wissens und Erkennens. Dessen ungeachtet aber bleibt dieses Geschehen, in welches sich verlierend alles Wissen sich erneut, Realität gegenüber dem Wissen das sich als gegenwärtiges zu erfassen weiß; darum weil dieses Wissen jenes sein Geschehen (oder das Individuelle Ich) nur als allgemeine Voraussetzung, nicht in seiner individuellen Bestimmtheit zu erreichen und zu erkennen vermag. — Weßhalb wir auch in der Gegenwart ganz allgemein eine Zukunft, eine kommende andre Zeit vorauszusetzen pflegen, ohne deren bestimmte Beschaffenheit angeben zu können, obwohl wir uns bewußt sind, schon gegenwärtig Schritt vor Schritt im Dunkel unsres individuellen Wesens eine solche andre Zeit vorzubereiten und anzubahnen.

Das Wiſſen alſo, welches dasjenige Moment ſeiner ſelbſt erfaßt, welches wir hier das Individuelle Ich, oder überhaupt die Sphäre der individuellen Freiheit nennen — erſt dieſes Wiſſen vermag aus ſich ſelbſt eine reale Geſchichte, die Realität der Geſchichte zu gewinnen; oder vermag zu deduciren, daß das Wiſſen in die Geſchichte, in die geſchichtliche Bewegung falle. Dies iſt der eigentliche Sinn jenes zweiten Satzes: „Wiſſen iſt Geſchehen, iſt Geſchichte" — welcher übrigens, wie man ſich überzeugt haben wird, aus unſerm Erkenntniß-Prinzip, aus dem Individuellen Ich, unmittelbar hervorſpringt.

Dieſes Prinzip iſt Wiſſen des Wiſſens als reiner Thätigkeit, und in ſo fern idealiſtiſch; zugleich aber wird dieſe Thätigkeit als ſich entwickelnde und verändernde gefaßt, und damit ein anderes Wiſſen vom Wiſſen oder ein anderes Wiſſen ſchlechtweg geſetzt. Dieſes andere als dasjenige welches und womit wir gegenwärtig wiſſen, liegt offenbar ſeiner eigentlichen Natur nach, oder als entwickeltes, außer unſerm Wiſſen und Bewußtſein und iſt in ſo fern ein reales gegen dieſes unſer gegenwärtiges Wiſſen. Die künftige geſchichtliche Geſtaltung und Entwickelung des Wiſſens iſt alſo für das gegenwärtige Wiſſen ein Reales, auf welches das gegenwärtige aus ſich ſelbſt hinweiſ't. Wie mit dem Wiſſen, ebenſo verhält es ſich mit jedem gewußten Gegenſtande. Sobald deſſen geſchichtlicher Verlauf, alſo auch ſeine Umgeſtaltung durch die künftige Entwickelung des Wiſſens, gedacht wird, ſo faßt man ihn nothwendig zugleich als ein Reales. Er wird gewußt, ſo iſt er ideal; er wird aber zugleich gewußt als dereinſt vorhanden für ein reiferes, entwickelteres Bewußtſein, und in dieſer Beſtimmung erſcheint er dem gegenwärtigen Bewußtſein als real. — An den Dingen ihren geſchichtlichen Verlauf, ihr geſchichtliches Verhältniß denken heißt alſo, ſie als reale faſſen; etwas in ſeinem geſchichtlichen Verhältniſſe denken heißt aber, es in der Entwickelung begriffen faſſen. Der Prozeß der Geſchichte iſt daher Hineinarbeiten aus der Idealität in die Realität, iſt Realiſirung ſchlechthin.

Weßhalb aber dieſer zweite Satz: „Wiſſen iſt Geſchichte" — jenen erſteren: „Geſchichte iſt Wiſſen" — in ſich aufnehmen und erſt auf ihm ſich erheben müſſe; oder, mit anderen

Worten, weßhalb die Realität der Geſchichte nur durch den Idealismus und aus ihm zu gewinnen ſei, das müßte ſchon klar geworden ſein. Nämlich in der Geſchichte der Vergangenheit bis zur Gegenwart herauf Bewegung, und zwar Entwickelung zu erblicken, iſt nur möglich, wenn das Weſen dieſer Geſchichte als Wiſſen und deſſen Entwickelung gefaßt wird. Daß aber ferner die geſchichtliche Bewegung über die Gegenwart hinaus ſich fortſetzend, und als abſolutes Werden erſcheint, könnte wiederum nicht ſtatt haben, wenn nicht das Wiſſen zugleich jenes Moment des Geſchehens und Werdens, wenn es nicht die individuelle Freiheit in ſich trüge.

So iſt es unumgänglich nothwendig, daß aus dem Idealismus die Realität der Geſchichte entſpringe, damit die letztere zu ihrem Rechte, zu dem Rechte komme, welches die Entwickelungs-Stufe der Gegenwart ihr ſchuldet, nämlich als abſolutes Werden anerkannt zu werden. Es iſt nicht möglich, die abſolute Bewegung der Geſchichte, wie ſie dem Theile der Menſchen für den ich ſchreibe, gilt, anders zu deduciren als ſo, daß das Wiſſen ſelbſt, ſogar dieſes Wiſſen der Geſchichte, in die reale Bewegung auslaufe, ſie hervorbringe und darin ſich als dieſes beſtimmte Gewußte auflöſe und umgeſtalte. Denn ſo fern die abſolute Bewegung anderswoher abgeleitet werden ſollte, ſo müßte ſich allemal das Wiſſen der Bewegung der Bewegung ſelbſt entgegenſtellen, ſo daß es eben zu einem abſoluten Werden nicht käme. — Dies letztere aber muß allen denen paſſiren, welche die verkürzende Natur des Selbſtbewußtſeins nicht ſo erkannt haben wie ſie hier gelehrt worden iſt. Nur indem der Idealismus der Wahrheit beſtändig mit ſich trägt den realen Prozeß der individuellen Befreiung, wird das Wiſſen zur geſchichtlichen Macht und zum Continuum.

Dieſer Befreiungs-Prozeß iſt aber nicht nur der des erneuten individuellen Geiſtes von der Feſſel des Allgemeinen ſo weit es überlebt worden, ſondern zugleich (wie im Abſchnitt von der Individuellen Freiheit entwickelt ward) der vereinzelten Objecte von der beſchränkenden Wahrheit, oder die Erlöſung und Reſtauration der Empirie. Und wahrlich, der emſigſten Arbeit auch jener tauſend Fühlfäden empiriſcher Erkenntniß bedarf die Geſchichte

auf jedem Schritt und Tritt, um ſich mit beſtändig friſchem Lebensſafte zu erfüllen.

Es iſt nothwendig, daß der Leſer dieſes Momentes, der Erlöſung und Erneuung der Empirie im geſchichtlichen Prozeß, im Uebergange der jedesmaligen Wahrheit, aus dem Früheren ſich erinnere. Und warum iſt es nöthig? Weil im andern Falle das reale Element, welches die Geſchichte iſt, nur als Geſchichte der Zukunft d. h. der künftigen Ereigniſſe ſich darſtellen müßte; wogegen das Wiſſen der Vergangenheit und des Einzelnen überhaupt durch die idealiſtiſche Wahrheit fixirt wäre. Iſt dagegen klar geworden, daß dem künftigen Wiſſen der Totalität nothwendig die Erneuung und Schärfung der Empirie zur Seite gehe, ſo folgt, daß das Einzelne und Vergangene nicht minder dem Laufe der Geſchichte anheimfalle, oder, daß auch das Vergangene wieder und wieder eine Zukunft habe. Die Veränderung der Summe geſchieht ſo, daß ſie in ihre einzelnen Poſten aufgelöſ't, in dieſen verändert wird.

So erſt wird erkannt, daß die Geſchichte nach allen Seiten, theils als lebendige Individuen, theils als gewußte Totalität, endlich auch als zerſtreut in empiriſche Einzelheiten, über die jedesmalige Gegenwart und das gegenwärtige Wiſſen hinausſchreite, und erſt als dieſes abſolute Werden gefaßt wahrhafte Realität d. h. durch das Wiſſen hervorgebrachtes Anderes, ſein könne. Die Geſchichte als Realität und abſolutes Werden denken, iſt daher ein und daſſelbe, und das Eine ohne das Andre unmöglich. Wo irgend ein Punkt in der Anſchauung der Geſchichte ſich fixirt, ſei es als Individuum, als Subject oder Object, da iſt auch die Realität der Geſchichte nicht rein abgehoben, ſondern da iſt verkürzendes Bewußtſein und unverdauter Idealismus. Nur die abſolute Relativität alles deſſen was in's Bewußtſein tritt, begründet die Realität der Geſchichte.

Erſt nachdem der Prozeß der Geſchichte zu dieſer reinen Realität herausgearbeitet iſt, kann dem vollen Umfange der Worte nach jener obige Satz gelten: „Das Wiſſen fällt in die Geſchichte"; und man erkennt leicht, wie dieſe drei Sätze: 1) die Geſchichte iſt als abſolutes Werden zu faſſen, 2) die Geſchichte iſt Realität, 3) das Wiſſen fällt in die Geſchichte — ſich einander bedingen und

fordern. Der erſte bezeichnet den formellen Gegenſatz der geſchichtlichen Sphäre gegen die des Bewußtſeins, welcher letzteren allemal ein Sein zukommt. Der zweite hebt einen materiellen Unterſchied zwiſchen der Geſchichte und der Idealität des Wiſſens hervor. Der dritte bezeichnet das Verhältniß beider Sphären zu einander; ſcheinbar nur quantitativ, allein es könnte ſo nicht bezeichnet werden, wenn nicht das im zweiten Satze ausgedrückte qualitative Verhältniß darin ſteckte.

Dieſer Satz aber: „das Wiſſen fällt in die Geſchichte" — beantwortet die Grund-Frage unſerer Zeit, die uns im Laufe unſrer Ausführungen bereits in verſchiedenen Geſtalten entgegengetreten iſt. Namentlich iſt ſie als Verhältniß der Wahrheit zur individuellen Freiheit behandelt worden; denn die Wahrheit als Moment der Freiheit faſſen und das Wiſſen als Moment der Geſchichte iſt ein und daſſelbe. Die Frage aber ganz allgemein gefaßt iſt die, ob unſer Wiſſen mit ſeinem geſammten Inhalt weſentlich der Entwickelung fähig, bedürftig und zu ihr beſtimmt ſei, oder nicht. Dieſe Grundfrage haben wir in dieſer Schrift aus dem Grunde zu beantworten geſucht, indem gezeigt ward, daß das Weſen des Wiſſens ſelbſt Entwickelung ſchlechthin ſei.

Es muß allerdings dem Dogmatismus ſo an das Leben und die Wurzel gegangen werden. Wankende Standpunkte pflegen aber an ein Tröſtliches und unſerm Geſchlechte unbedingt Heilſames ſich zu klammern, das mit ihnen zugleich zu Grunde ginge. So der Dogmatismus an die einende und verſöhnende Kraft der Wahrheit. Es fällt nämlich leicht in die Augen, daß der Fortſchritt der Geſchichte welcher hier gelehrt worden, ein Fortſchritt zum Individualismus ſein müſſe; und es iſt zuzugeben, daß die Conſequenzen dieſes Standpunktes dahin führen, ſo ziemlich ein jedes gebildete Individuum ſeine eigene und eigenthümliche Welt-Anſchauung und Philoſophie ſich erarbeiten zu laſſen. So weit dies heute ſchon geſchehen, erſcheint der Reichthum dieſer Zeit wahrlich beneidenswerth gegen die Deſpotie, die Armuth, die Kurzſichtigkeit anderer Zeitalter. — Jedoch dieſer Reichthum iſt es ſicherlich nicht, der da veruneinte, deßhalb

nicht, weil wo er wirklich hervortritt, er begleitet iſt von dem kritiſchen Bewußtſein ſeines Werthes, oder (wie aus dem Früheren verſtändlich ſein muß) von dem Bewußtſein, daß die Miſſion des Wiſſens ſei, die Geſchichte theils hervorzubringen theils aber ihrem Zug und ihrer Macht unterordnend ſich hinzugeben. Dieſes Bewußtſein aber wird von denjenigen überſehen, denen der Individualismus ein Chaos erſcheint; es iſt jedoch deducirt worden, daß der Begriff der individuellen Freiheit den Satz enthalte: das Wiſſen fällt in die Geſchichte. Sie, die Geſchichte, iſt das tiefe Bette, in dem die tauſend Bäche willig ſich ſammeln, und das Bewußtſein der Geſchichte, ſeines geſchichtlichen Verhältniſſes iſt wie der Stolz ſo auch die Demuth des Individuum. Die Geſchichte fordert ſeinen erhöhten, immer höheren Lebensſchlag, lehrt es aber auch ſich beſcheiden. Denn je kräftiger ſein beſonderes Leben pulſirt in Wiſſen und Handeln, deſto mächtiger ſchwillt auch der Strom des Ganzen, der Geſchichte, dem es mehrend entgegenlebt. Das Geſetz iſt dies: Je größer wir uns ſelbſt wirklich machen, deſto größer die Geſchichte die wir leben, und je größer ſie erſcheint, deſto kleiner nothwendig der Einzelne gegenüber dem großen Ganzen. — Das gemeinſame Leben der Geſchichte, der Bau der Zukunft, iſt die werkthätige Einigung und Verſöhnung der Zeitgenoſſen, und durch das Bewußtſein, daß ihr vielgeſtaltetes Wiſſen alles nur Material zu jenem Baue ſei, wird die halsſtarrige Aufgeblaſenheit des Dogmatismus und Doctrinärismus an der Wurzel gebrochen. Dies iſt in Wahrheit das offenbare Geheimniß der Geſchichte: je mehr ihr intenſives Leben wächſt, je mehr individuelle Kräfte und Unterſchiede ſie entfeſſelt, je ſchneller daher und reicher ihr Lauf iſt — deſto weiter zugleich ſtreckt ſie ihren verſöhnenden, einenden Umfang. Denn je mannigfaltiger das Schauſpiel der allbewegenden dem Einzelnen vor Augen tritt, deſto mehr wird er gemahnt, auch die eigene kleine Errungenſchaft ihrer umgeſtaltenden Macht gern zu überlaſſen. Wer aber dieſen verſöhnenden Umfang nicht zu erreichen und deſſen Bewegung mit kurzſichtigem, eingepferchtem Wahrheits-Bewußtſein nicht zu folgen vermag, erfährt nicht die ſittliche Macht der Geſchichte.

Wohin in unſrer Gegenwart der friſche Hauch des geſchichtlichen Geiſtes bereits gedrungen ſei, wo er aber abgeſperrt werde, iſt hier der Ort nicht nachzuweiſen. Eine alte Macht des Lebens aber, darin mächtig, daß ſie beſtändig ſich zu verjüngen weiß, die Philoſophie, dürfte mehr und mehr von jenem Morgenwehen ſich berührt finden. Hier wenigſtens hat gezeigt werden ſollen, daß dieſelbe erkenne, wie ihr als Wiſſenſchaft von der Wahrheit die Fülle des ſie umgebenden Daſeins und ſeine Bewegung zur Seite liegen bleibe; daß ſie aber, um Wiſſenſchaft vom Wiſſen zu ſein, vielmehr Wiſſenſchaft der Geſchichte werde und werden müſſe.

Druck der Königl. Universitäts-Druckerei von F. W. Kunike in Greifswald.